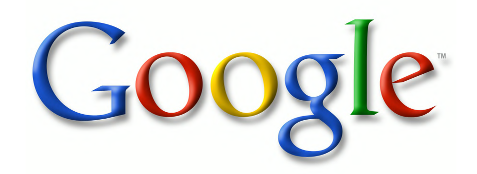
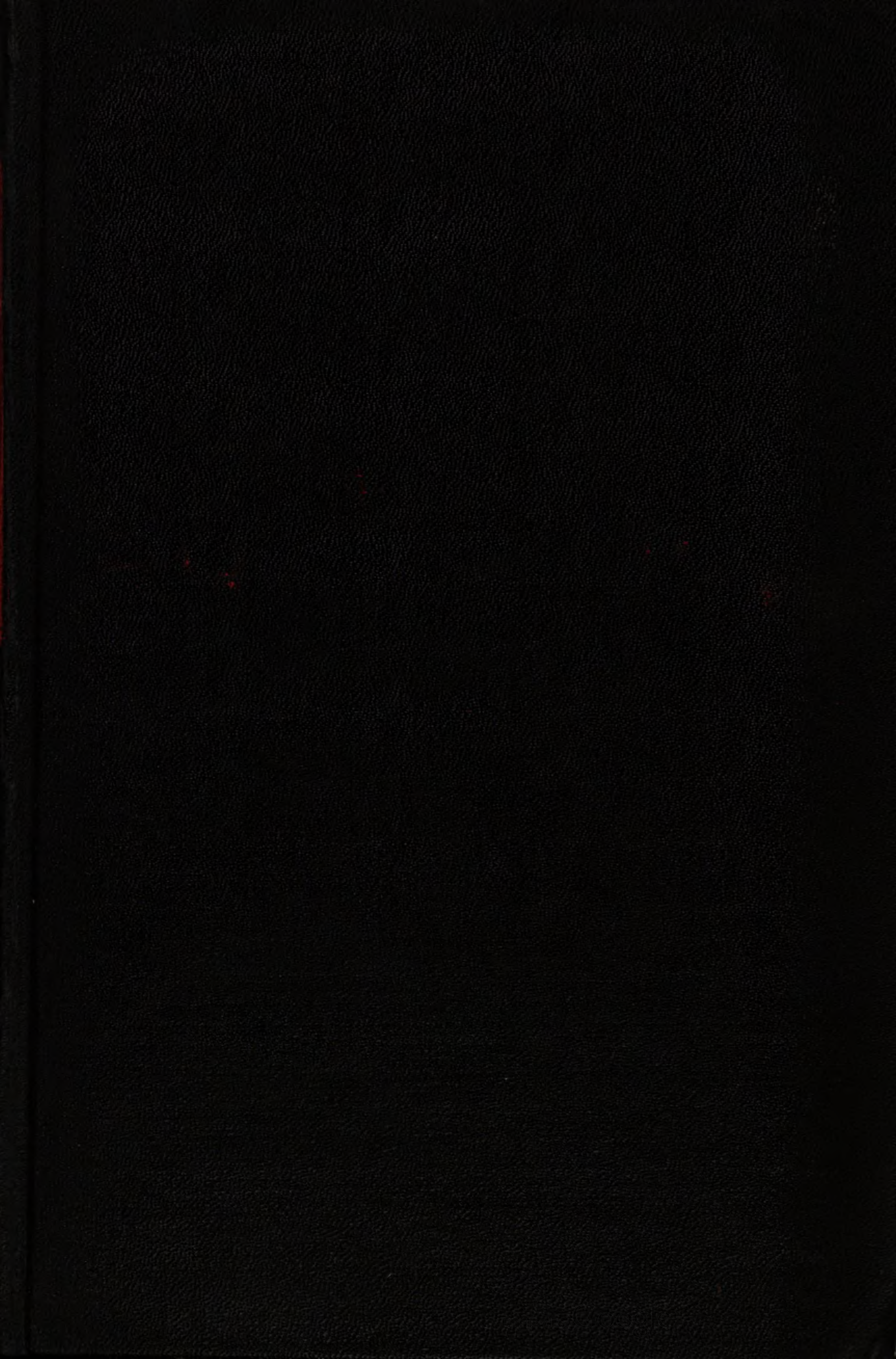
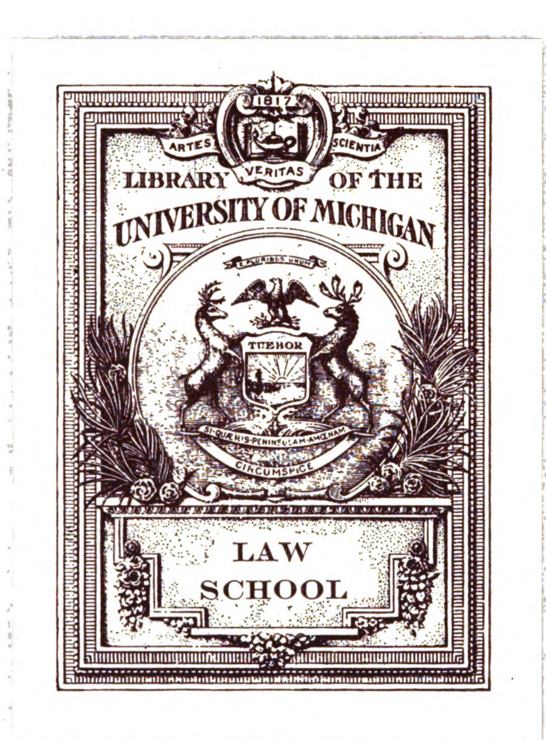
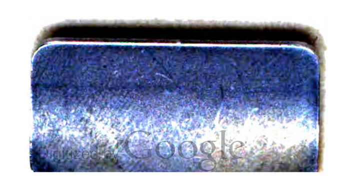







1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE
LAW
SCHOOL



# Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte

Veröffentlichungen des Instituts für Papyrusforschung an der Universität München

herausgegeben von

Dr. jur. Leopold Wenger und Dr. phil. Walter Otto

Professoren an der Universität München

Neuntes Heft




C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung

München 1926

# Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht

**Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Recht und Religion mit Beiträgen zur Geschichte des Eigentums und des Erbrechts**

Von

**Dr. Eberhard Friedrich Bruck**

ord. Professor der Rechte an der Universität Breslau




C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
München 1926

**JOSEF PARTSCH**

*ΜΝΗΜΗΣ ΧΑΡΙΝ*

# VORWORT

Angeregt durch Brunners grundlegende Forschungen[1] hat die germanistische Wissenschaft den Totenteil im germanischen Recht häufig und von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt. Ich nenne die Schriften von Gál,[2] Klatt,[3] Kogler,[4] Rietschel[5] und Alfred Schultze.[6] In diesen Zusammenhang gehören auch Schreuers Untersuchungen über die Totenpersönlichkeit, in denen er das Totenfamilien- und Strafrecht behandelt.[7] Der Totenteil wird allerdings — von gelegentlichen Bemerkungen abgesehen[8] — nicht besprochen, da Schreuer ihn dem noch nicht erschienenen Vermögensrecht zuweist. Einschlägige Fragen behandeln ferner H. Henrici[9] und W. Schönfeld.[10]

---

[1] Der Totenteil in germanischen Rechten, Ztschr. Sav.Stift. 19 (Germ. Abt.) 1898, S. 107 ff., Das rechtliche Fortleben der Toten bei den Germanen, Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart, Bd. 12, 1907, S. 18 ff., Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. I, 2. Aufl., 1906, S. 39 ff., 108 ff., 127; s. auch Brunner-Heymann, Grundzüge, 7. Aufl., S. 234.

[2] Totenteil und Seelteil nach süddeutschen Rechten, Ztschr. Sav.Stift. (Germ. Abt.) Bd. 29, 1908, S. 225 ff.

[3] Das Heergewäte (Deutschrechtliche Beiträge, herausgegeben von K. Beyerle, II, 2), 1908. Dazu Rauch, Deutsche Lit.Ztg. 1911 Sp. 2613; s. auch denselben, Ztschr. Sav.Stift. (Germ. Abt.) Bd. 38, 1917, S. 285.

[4] Seelenrecht und Poenfall in Salzburg und Tirol, in der Festschrift für Heinrich Brunner, dargebracht von Schülern und Verehrern, 1910, S. 175 ff.

[5] Der „Totenteil" in germanischen Rechten, Ztschr. Sav.Stift. (Germ. Abt.) Bd. 32, 1911, S. 297 ff.

[6] Der Einfluß der Kirche auf die Entwicklung des germanischen Erbrechts, Ztschr. Sav.Stift. (Germ. Abt.) Bd. 35, 1914, S. 75 ff.

[7] Ztschr. f. vergl. Rechtsw. Bd. 33 (1916) S. 333 ff., Bd. 34 (1916) S. 1 ff.; s. auch denselben in Essays of legal history ed. by P. Vinogradoff (1913) S. 153 ff. [8] Bd. 34 S. 12, 134, 145, 191.

[9] Über Schenkungen an die Kirche, Akad. Antrittsvorlesung 1916.

[10] Die Vollstreckung der Verfügungen von Todes wegen im Mittel-

Für das griechische Recht gibt Dem. A. Petrakakos[1] wenige flüchtige Bemerkungen über Grabbeigaben. Ich selbst habe anläßlich meiner Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des griechischen[2] und römischen Testaments[3] auf die Bedeutung des Totenteils für das antike Recht hingewiesen. Neuerdings hat ihm E. Weiß in seinem Griechischen Privatrecht I (1923) S. 143—148 eine knappe Darstellung gewidmet.[4]

Eine monographische Untersuchung, die den Totenteil im griechischen Recht von Grund aus behandelt — Wenger[5] hat sie schon vor Jahren als erwünscht bezeichnet — fehlte bisher.

Die vorliegende Abhandlung verfolgt den griechischen Totenteil von den ältesten Zeiten an bis zu seinem Verfall. Sie versucht den Zusammenhang mit den mannigfachen Problemen der Rechtsentwicklung aufzudecken, mit denen er in Verbindung steht. Zu den wichtigsten gehört die Entstehung des Individualeigentums und des Erbrechts auf griechischem Boden.

Eine andere, hier in Betracht kommende Frage ist das

---

alter nach sächsischen Quellen, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Seelgeräts in Ztschr. Sav.Stift. (Germ. Abt.) 42, 1921, S. 240 ff.

[1] Die Toten im Recht nach der Lehre und den Normen des orthodoxen morgenländischen Kirchenrechts und der Gesetzgebung Griechenlands (1905) S. 10; s. zu diesem Buch Kübler, Ztschr. Sav.Stift. (Rom. Abt.) Bd. 26 S. 538 ff.

[2] Schenkung auf den Todesfall im griechischen und römischen Recht, Bd. I, 1909, S. 10 Anm.; s. auch „Zur Geschichte der Verfügungen von Todes wegen im altgriechischen Recht", 1909.

[3] Zur Entwicklungsgeschichte der Testamentsvollstreckung im römischen Recht, Grünhuts Ztschr. f. das Privat- und öffentl. Recht Bd. 40 (1914) S. 546.

[4] Siehe auch desselben Verfassers Art. „Kollektiveigentum" bei Pauly-Wissowa-Kroll.

[5] Göttingische gelehrte Anzeigen 1911 S. 172 (gelegentlich einer Besprechung meiner Schenkung auf den Todesfall).

Verhältnis von Totenteil und Seelgerät. Für das germanische Recht ist bekanntlich darüber gestritten worden, ob das Seelgerät organisch aus dem germanischen Totenteil herausgewachsen ist oder ob es auf christlich-römischem Einfluß beruht, also erst, wie so vieles, von außen her in die junge germanische Rechtswelt hineingetragen worden ist. Wir berühren damit das große Problem der mittelalterlichen allgemeinen und Rechtsgeschichte: Neuschöpfung oder Zusammenhang mit der Antike? Es gewährt besonderen Reiz, denselben Problemen im griechischen Rechtskreise nachzuspüren. —

Die Arbeit versucht es, den feinen Verästelungen zwischen religiöser Anschauung und Rechtsbildung nachzugehen.

Furtwängler hat es einmal ausgesprochen, daß die monumentale Kunst der Griechen aus der Religion Zweck und Bedeutung empfing. Aber darüber noch hinaus gilt der Satz aus dem schönen Nachruf für einen zu früh dahin gegangenen Forscher, der sich die Geschichte der griechischen Religion als Lebensaufgabe gesetzt hatte: „Immer wieder fand er seine Überzeugung bestätigt, daß hier das letzte Verständnis des Griechentums beschlossen liege." Dieser Satz erschließt das Verständnis auch für weite Gebiete des griechischen Rechts. Er gilt nicht bloß für die Zeiten, in denen die Nebel der Vorgeschichte fallen. Auch im hellen Licht der hellenistischen Epoche hat die Religion — Idee wie Kultform — die Rechtsbildung befruchtet, im Licht und doch wieder heimlich, ohne daß es den Zeitgenossen voll zum Bewußtsein kam.

Das vorliegende Buch enthält zahlreiche Einzeltatsachen und Spezialuntersuchungen. Sein Ziel aber ist Synthese. Es versucht die inneren Zusammenhänge aufzudecken, die flutende Entwicklung, die treibenden und die hemmenden Kräfte der Bewegung darzustellen. Weiter will es der Rechtsvergleichung dienen, indem es die vielfach überein-

stimmenden und doch wieder so verschiedenartigen Entwicklungsgänge des griechischen und germanischen Rechts einander gegenüberstellt.

Bei der Beantwortung der aufgeworfenen Fragen mußte der Versuch gewagt werden, über die isolierenden Fachschranken hinwegzublicken. Es galt, Religionsgeschichte und Sprachforschung, besonders aber die Ergebnisse der archäologischen Forschung in weitem Ausmaße heranzuziehen. Hier handelt es sich oft um Rechtstatsachen, die die Entwicklung illustrieren und lebendig machen. Vor allem hieß es, die Gräber zum Sprechen zu bringen.

Dies war das Ziel! Zwischen ihm und dem Erreichten klafft die breite Schlucht, die die Wirklichkeit vom Ideal trennt. Manches mag übersehen sein, besonders auch an ausländischer Literatur, deren Beschaffung noch oft genug auf erhebliche Schwierigkeiten stieß. —

Aufrichtigen Dank schulde ich den sehr verehrten Amtsgenossen aus andern Fakultäten, die mich durch literarische Hinweise unterstützt haben. Ich nenne Herrn Professor von Duhn in Heidelberg, ferner die Herren Kornemann, W. Kroll, Malten, H. H. Schaeder, Seppelt, Weege und Ziegler, die mir mehrfach in liebenswürdigster Weise ihre Bibliotheken zur Verfügung gestellt haben. Einige germanistische Fragen konnte ich mit Herbert Meyer besprechen. —

Das vorliegende Buch liegt seit Jahren nahezu abgeschlossen vor. Äußere Umstände hemmten den endgültigen Abschluß. Es war eben beendet, als die Botschaft kam: Josef Partsch ist tot!

Ihm gebührt die Grabschrift, die einst ein Grab von Nicaea trug:

> *. . φασὶν δ' Ἡρακλέα δύο καὶ δέκα ἆθλα τελέσσαι,*
> *αὐτὰρ ἐγὼ τελέσας τρισκαίδεκα τὸ τέλος ἔσχον.*

Auf hellenistischen Grabstelen steht Ödipus vor dem

Rätsel der Sphinx, der thebanischen Todesgöttin. So stehen wir Überlebenden angesichts des „unsterblichen Rätsels des Sterbens“ am Grabe dieses Mannes, der Verkörperung von Lebenskraft und Bewegung.

Dem *εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα* entrückten Freunde sei dies Werk, das der Griechen Gedanken vom Tode und ihre Wirkungen auf das Recht behandelt, als Totengabe dargebracht.

*Χαῖρε ἥρως·*

Breslau, im April 1925

E. F. Bruck

Der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft sei auch an dieser Stelle für ihre Hilfe gedankt, die den Druck des Buchs ermöglichte.

Den Herren Herausgebern der Münchener Beiträge danke ich für die Aufnahme des Buchs in diese Sammlung, dem Verlage, insbesondere Herrn Dr. H. Beck für das freundliche Eingehen auf meine Wünsche.

Undankbar wäre es, wollte ich nicht auch der Breslauer Staats- und Universitätsbibliothek und ihrer liebenswürdigen, jetzt unter der großzügigen Leitung des Herrn Dr. Oehler stehenden Beamten gedenken, die mit verständnisvoller Nachsicht über so manchen Verstoß gegen das strictum ius hinweggesehen haben.

Die Drucklegung des Buchs hat sich länger hingezogen, als ich erwartet hatte. In den Nachträgen, auf die hiermit verwiesen sei, sind inzwischen verschiedene Ergänzungen hinzugefügt geworden.

Meinem Neffen Cand. iur. Otto Prausnitz in Breslau danke ich für die Anfertigung der Register.

Breslau, Ende November 1925

E. F. B.

## INHALTSVERZEICHNIS

## A. Der Erwerb des Individualeigentums



## B. Terminologie, Begriff und Arten des älteren Eigentums

3. Kapitel

Fortsetzung: Das Absterben der alten natürlichen Verbände und die Begründung neuer künstlicher Verbände zur Sicherung des Totenkults

## ABKÜRZUNGEN

Acta et diplomata = Acta et diplomata Graeca medii aevi, ed. Miklosich et Müller, 1860 ff.

Ath. Mitt. = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Athen.

Arch. Jahrb. = Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts.

BCH = Bulletin de correspondance hellénique.

CIG = Corpus inscriptionum Graecarum ed A. Boeckh.

CIL = Corpus inscriptionum Latinarum.

Collitz, Dial.Inschr. = Collitz-Bechtel, Sammlung der griechischen Dialekt-inschriften, 1884 ff.

Dareste, Haussoullier, Reinach, Rec. = Dareste, Haussoullier, Reinach, Recueil des inscriptions juridiques grecques.

Dittenberger, Syll.[3] = Dittenberger, Sylloge inscriptionum graecarum, 3. Aufl.

Dittenberger, OGI = Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae, 1904 ff.

*Ἐφ. ἀρχ.* = *Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική.*

IG = Inscriptiones Graecae consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae editae.

Laum Nr.... = Laum Stiftungen in der griechischen und römischen Antike, Bd. II (Urkunden), 1914.

Michel, Rec. = Michel, Recueil d'inscriptiones grecques, Bruxelles 1900.

Migne, Patr. gr. = Migne, Patrologia graeca.

Migne, Patr. lat. = Migne, Patrologia latina.

Patr. graeca und lat. s. Migne.

Papyri sind in der üblichen Weise nach den Wilcken'schen Vorschlägen im Archiv für Papyrusforschung angeführt.

Rec. s. Dareste usw.

Röm. Mitt. = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom.

*Σύνταγμα* = *Γ. Α. Ῥάλλη καὶ Μ. Πότλη, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων κτλ.*, 1852 ff.

Trinchera Nr... = Syllabus graecarum membranarum ed. Francisco Trinchera, 1865.

Z. Sav.St. = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (bei Fehlen eines Zusatzes ist die romanistische Abteilung gemeint).



I. BUCH

# DER TOTENTEIL IN DER KRETISCH-MYKENISCHEN ZEIT UND IN DEN EPEN

# 1. Kapitel
# DAS MATERIAL
## (Die Grabfunde und der Totenteil im Epos)

### § 1. Vorbemerkung

Wie wohl alle Völker auf primitiver Stufe,[1] so kannten auch die Griechen von jeher die Sitte der Grabbeigabe, einen Ausfluß des Totenkults. Den Toten werden bestimmte Gegenstände in das Grab oder auf den Scheiterhaufen mitgegeben. Hierher gehören besonders solche Sachen, die der Tote zu Lebzeiten für seinen persönlichen Gebrauch nötig gehabt hat, wie Waffen, Tiere, Leibroß und Hunde, Kleidungsstücke, Kränze, Vasen, Salbgefäße, Puppen in Kindergräbern, Schmuck und Spiegel, Speisen, ursprünglich Sklaven, auch Frauen und Konkubinen.

In engem Zusammenhange mit den Grabbeigaben stehen die Leichenschmäuse, bei denen der Tote seinen Teil

[1] Vgl. z. B. Graebener, Ethnologie, in Kultur der Gegenwart III, 5 (Anthropologie) S. 554; Tylor, Anfänge der Kultur I (1873) S. 451 ff.; V. Hehn, Kulturpflanzen, 8. Aufl., 1911, S. 539 ff.; J. G. Frazer, Belief in immortality I (1913) S. 145 ff., 223, 359, 397, 459; Feist, Europa im Lichte der Vorgeschichte und die Ergebnisse der vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft (Quellen und Forschungen z. alten Geschichte und Geographie 19), 1910, S. 5; Seger, Die Entstehung der Leichenverbrennung in der jüngeren Steinzeit im „Korrespondenzbl. d. deutsch. Gesellsch. f. Anthropologie, Ethnologie u. Urgeschichte", XLI (1910) Nr. 9/12; Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht (1923) S. 148 ff.; Hirt, Die Indogermanen II, 1907, S. 490 ff.; H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907, p. 204 ff., 284 ff.; Karge, Rephaim, Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens (Collectanea Hierosolymitana I), 1917, S. 534 ff.; Erman, Ägyptische Religion² (1909) S. 148 u. a. — Für Germanen und Griechen s. zunächst die oben im Vorwort angeführten Schriften.

miterhält,[1] sowie die Totenspiele[2] und sonstigen Feierlichkeiten zu seiner Ehrung.

Eine Untersuchung des „Totenteils"[3] darf sich nicht auf einige allgemeine Angaben über den Inhalt der Gräber oder gar bloß auf die literarischen Quellen beschränken. Man muß die Grabinventare in den verschiedenen Epochen untersuchen. Nur so läßt sich wirklich eine lebendige Anschauung von der Grabbeigabe gewinnen, nur so die Entwicklung auf den einzelnen Stufen verfolgen. Die Literatur über den germanischen Totenteil würde ein anderes Bild gewähren, wenn manche Schriftsteller ihre Ergebnisse mit den Grabfunden verglichen hätten.[4]

Allerdings ist die Arbeit gerade im Hinblick auf die griechischen Grabbeigaben nicht einfach. Die — mehr oder minder genau, in den modernen Publikationen mit immer größerer Exaktheit — mitgeteilten Grabinventare gehen in die vielen Tausende. Leider besitzen wir für das griechische Grab und insbesondere für die Grabbeigabe noch keine zusammenfassende Darstellung im Stile von v. Duhns monumentalem Werke über das italische Grab.[5]

---

[1] Il. XXIII, 29 ff., besonders v. 34: *πάντῃ ἀμφὶ νέκυν κοτυλήρυτον ἔρρεεν αἷμα*; ferner Od. III, 308: Orest veranstaltet für seine Mutter Klytemnästra und Ägisthos, die er selber ermordet hat, einen Leichenschmaus. Über Leichenmahl s. Rohde, Psyche I, 7. u. 8. Aufl., S. 25; Stengel Opferbräuche der Griechen S. 144; Samter S. 158 ff.; Schreuer, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. Bd. 34 S. 135 Anm. u. a.

[2] Hierüber neuestens L. Malten, Leichenspiel und Totenkult, in den Mitteil. d. Deutsch. archäolog. Inst., Röm. Abt., Bd. 38, 39 (1923, 1924) S. 300 ff.

[3] Ich gebrauche diesen Ausdruck, der sich eingebürgert hat, gleichbedeutend mit „Totengabe". Eine Quote des Nachlasses im Brunnerschen Sinne soll damit nicht bezeichnet werden (vgl. unten § 14 III).

[4] Zutreffende Bemerkungen in dieser Hinsicht bei Rietschel, Z. Sav.St. (Germ. Abt.) 32 S. 300 und Alfred Schultze, ebenda Bd. 35 S. 92 Anm. 2. Eine Behandlung der germanischen Grabbeigabe ex professo auf Grund der Grabfunde steht noch aus.

[5] Friedrich v. Duhn, Italische Gräberkunde, 1. Teil, 1924. Der bisher

Eine Übersicht wenigstens der wichtigsten Ergebnisse des riesigen, in zahllosen Publikationen verstreuten Materials muß aber den Ausgangspunkt der vorliegenden Abhandlung bilden.[1] Wenn der Jurist dies unternimmt, muß er die Nachsicht des Archäologen erbitten. Um den juristischen Leser nicht zu ermüden, ist die Darstellung so stark als möglich zusammengefaßt worden. Allzu starke Zusammendrängung mußte allerdings vermieden werden, wenn die Erkenntnis von Umfang und Bedeutung der Grabbeigabe, die allmähliche Entwicklung und die sozialen und lokalen Unterschiede nicht verwischt werden sollten. Ist doch die individuelle Verschiedenheit der einzelnen Landschaften trotz der prinzipiellen Einheitlichkeit des Rechts für die griechische Entwicklung charakteristisch.

Der Stoff wird in der Weise gegliedert, daß (im I. Buch) der Totenteil der kretisch-mykenischen Kulturperiode auf Grund der Grabfunde dargestellt wird, also etwa die Zeit bis zur dorischen Wanderung. Insoweit die Epen Anschauungen dieser älteren Periode wiedergeben,[2] sollen sie

erschienene erste Band des Duhnschen Werkes umfaßt die Gräber der Urbevölkerungen sowie die „italischen", d. h. latinisch-sabellischen Schichten. Der zweite Band soll die Gräber der zugewanderten Fremdstämme darstellen, also insbesondere Etrusker und Griechen. — Siehe neuestens auch Randall-Mac Iver, Villanovans and early Etruscans a study of the early iron age in Italy, as it is seen near Bologna, in Etruria and Latium, Oxford 1924. — Herr Prof. v. Duhn, der beste Kenner des antiken Grabes, schrieb mir: „Eine einigermaßen ausreichende Zusammenfassung dessen, was wir über griechische Gräberfunde bis jetzt wissen, gibt es nicht. Schon als Rohde seine Psyche schrieb, vermißte er sie schmerzlich und klagte mir oft darüber. Die so außerordentliche Ausgrabungstätigkeit erschwert augenscheinlich den dafür zuständigen Archäologen den Entschluß, einmal einen Einschnitt in den Strom zu machen."

[1] Siehe ferner unten Buch II § 20.

[2] Bekanntlich läßt das Epos zwei Kulturschichten erkennen, eine ältere (die kretisch-minoische) und eine jüngere (die ihrer eigenen Entstehungszeit), s. unten § 3 I.

im Anschluß an die Grabfunde dieser Zeit behandelt werden. Nachdem das Material vorgelegt worden ist, soll seine juristische Würdigung erfolgen. Dabei darf der Totenteil nicht isoliert betrachtet werden, vielmehr wird auf sein Verhältnis zu dem in der Entstehung begriffenen Individualeigentum einzugehen sein. Die Eigentumserwerbsarten, die verschiedenen Massen des Vermögens und ihre verschiedenartige Behandlung sind hier zu erörtern.

## § 2. Die Grabbeigaben der kretisch-mykenischen Zeit auf Grund der Grabfunde

Wir wenden uns zunächst den Gräbern der sog. kretisch-mykenischen Kulturperiode zu, die neuerdings häufig als die „ägäische" bezeichnet wird.[1] Der Ausgangspunkt dieser Kultur ist Kreta, das seit etwa 2000 v. Chr. führend in der Ägäis auftritt.[2] Die kretische Kultur hat sich dann

---

[1] Soweit uns Gräber der vormykenischen Zeit erhalten sind, entsprechen sie den dürftigen Verhältnissen der in ihnen beigesetzten damaligen Bewohner Griechenlands. So enthalten z. B. attische Gräber (Athen, Thorikos, Aphidna) vor allem Tongefäße (Töpfe, Schalen u. dgl.) in geringer Zahl, Pfeilspitzen und Messer aus Obsidian, Knochennadeln, Tonwirtel, gelegentlich ein paar Ringe oder Ohrgehänge (vgl. Gropengießer, Attische Gräber der vormykenischen und mykenischen Zeit, I. Teil, Heidelberger Diss., 1907, S. 1—4; Teil II ist nicht erschienen). Ähnlich ist das Bild in vormykenischer Zeit auf Kreta, z. B. in Palaiokastro (Bosanquet, Annual of the Brit. School at Athens VIII, 1901—1902, S. 290 ff.), in Thessalien (*Χρηστὸς Τσούντας, Αἱ προϊστορικαὶ Ἀκροπόλεις Διμηνίου καὶ Σέσκλου*, Athen 1908, S. 125—155, Wace and Thompson, Prehistoric Thessaly, 1912, z. B. S. 66 ff.), ebenso auf Euböa (*Παπαβασιλείου, Περὶ τῶν ἐν Εὐβοίᾳ ἀρχαίων τάφων*, Athen 1910, S. 1—19). Über sog. Inselkultur s. etwa *Ἀνδρέας Ν. Σκίας, Παναρχαία Ἐλευσινιακὴ νεκρόπολις, Ἐφημ. ἀρχ.* 1918, S. 29—122, Taf. 2—6.

[2] Siehe hierzu die zusammenfassenden Werke von Tsountas and Manatt, The Mycenaean age, London (1897); ferner R. Dussand, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée, 2. éd., 1914; Fimmen, Die kretisch-mykenische Kultur, 1921; ferner neuestens Otto, Kulturgeschichte des Altertums, 1925, S. 55 ff., 64 ff. — Die kreti-

nach Norden ausgedehnt, die Achäer haben sie aber auf selbständige Weise ausgestaltet. Etwa von 1400 v. Chr. ab geht die Führung an das Festland über.

In die kretisch-mykenische Periode gehören u. a. die Gräber von Mykene, Pylos (Kakovatos) und Amyklae (Vaphio) in der Peloponnes, von Acharnae (Menidi) und Thorikos in Attika, von Isopata, Knossos, Phaistos und Hagia Triada auf Kreta. Die Paläste von Tyrins und Mykenae und die jüngeren Schlösser von Knossos, Phaistos und Hagia Triada sind in demselben Zusammenhange zu nennen.

In dieser Periode treten vornehmlich drei Grabformen: Felskammern, Kistengräber und Kuppelgräber, auf.[1]

### 1. Mykenae

Wir beginnen mit den nach Inhalt und Umfang hervorragenden, an ägyptische Königsgräber erinnernden[2] Grabinventaren von Mykenae, die uns der Zufall am besten erhalten hat. Die kretische Kultur ist, wie bemerkt, älter, und auch auf dem Festlande standen Orte wie Pylos, Tyrins und Orchomenos Mykenae an Bedeutung nicht nach.

a) Schliemann hat bekanntlich fünf Fürstengräber auf der Akropolis von Mykenae ausgegraben, ein sechstes Grab

---

schen Kuppelgräber sind die Vorbilder für die analogen Bauten auf dem Festlande (Stephanos Xanthoudídes, The vaulted tombs of Mesará, an account of southern Crete, translated by J. P. Droop, Liverpool 1924, S. 135.

[1] Fimmen, Kretisch-mykenische Kultur S. 63 (s. dort auch über die lokale Verbreitung).

[2] Die kretisch-mykenische Kultur läßt besonders auf Kreta zahlreiche Beziehungen zu Ägypten erkennen. Charakteristische Übereinstimmungen zeigt z. B. der Sarkophag aus Hagia Triada (s. v. Duhn, Arch. f. Religionswissenschaft 12, 1909, S. 160 ff. und dort Zitierte), ferner das Königsgrab von Isopata (Evans, The prehistoric tombs of Knossos, 1906, S. 147, 168 ff.). Über ägyptische und orientalische Einflüsse auf Kreta s. u. a. auch Stephanos Xanthoudídes, The vaulted tombs of Mesará, S. 128 ff. Über kretisch-ägyptische Beziehungen im allgemeinen jetzt auch Otto, Kulturgeschichte des Altertums S. 60.

ist bald darauf gehoben worden.[1] Die sechs Gräber von Mykenae zerfallen bei näherer Betrachtung in zwei Gruppen, die zeitlich verschiedenen Perioden angehören.[2] Zur älteren Gruppe gehören die Gräber III, IV und V. Ihre Ausstattung ist ungleich reichhaltiger, hier überwiegen durchaus Gold und Erz. Anders in der jüngeren Gruppe, zu der die Gräber I, II und VI gehören. Hier besteht die Mehrzahl der Gefäße aus Ton, der in der früheren Periode „nicht hoffähig" war.[3] Aber auch sonst ist die Ausstattung einfacher. Auch in diesen nebeneinander gelegenen Gräbern zeigt sich, wie wir sehen werden, bereits die Tendenz, die Grabmitgaben zu verringern. Die Grabmitgaben können hier natürlich nicht Stück für Stück besprochen werden. Nur die wichtigsten Gräber werden behandelt, wobei die Beigaben des einzelnen Grabes tunlichst zusammengefaßt werden sollen.

Ich beginne mit der älteren Gräbergruppe und zwar mit dem wohl am reichsten ausgestatteten Grabe IV. Es enthielt fünf Gerippe, die wie alle übrigen an der Stelle, wo sie lagen, auch verbrannt waren. Die Leichen waren „buchstäblich mit Juwelen überladen", die ebenfalls die Merkmale des Leichenfeuers aufwiesen.[4]

Bei den Leichen befanden sich, zum Teil noch auf den Gesichtern, porträtartige goldene Masken,[5] weiter goldene Siegelringe und sonstige Ringe, Armbänder, große goldene

---

[1] Schliemann, Mykenae, 1878: Grab 1 (S. 175—180 u. S. 337—380), Grab 2 (S. 181—188), Grab 3 (S. 188—243,) Grab 4 (S. 244—332), Grab 5 (S. 332—337), Grab 6 auf der Akropolis außerhalb der Agora (S. 381—398); s. ferner Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen, 2. Aufl., 1891, S. 209 ff.

[2] Den Nachweis haben besonders Furtwängler und Löschcke auf Grund der verschiedenartigen Bemalung der Vasen und, nach ihnen, besonders Schuchhardt erbracht (a. a. O. S. 316 ff.).

[3] Schuchhardt S. 318. [4] Schliemann S. 244 ff.

[5] S. 256 ff. Über Funde in südrussischen Gräbern s. unten § 20, XI. — Über die Masken jetzt Schreuer, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. 33 S. 391; ferner unten § 20, XI. Vgl. auch Erman, Die ägyptische Religion² S. 144.

Brustplatten, zum Teil von massivem Gold, eine goldene Krone,[1] mehrere goldene „Diademe"[2] und ein Gürtel, darunter Stücke für Kinder, die anscheinend auch in diesem Grabe beigesetzt waren.[3] Weiter sind goldene, reich ornamentierte Bänder, schwere goldene Tuchnadeln und viele andere goldene Schmucksachen, z. B. 54 Tintenfische von Gold,[4] 110 goldene Blumen[5] und viele hundert ornamentierte, mit Gold plattierte Knöpfe verschiedener Größen[6] zum Schmuck für Gewänder zu erwähnen.

An Waffen waren beigegeben: 66 Schwerter, mehrere Lanzen und drei lange Messer aus Bronze, meist mit Spuren von Vergoldung, sowie sonstige Messer. Neben den Schwertern lagen runde ornamentierte Goldplättchen, Verzierungen der zerfallenen Holzscheiden.[7] Außerdem fanden sich noch zahlreiche goldene Schwertgriffe,[8] ein goldener, mit Bergkristall verzierter Griff, anscheinend von einem Szepter,[9] auch ein Knauf aus Alabaster,[10] goldene Wehrgehenke,[11] Reste von goldenen Beinschienen,[12] 35 Pfeilspitzen aus Obsidian,[13] 60 Eberzähne,[14] offenbar von der ledernen Helmhaube.[15] Groß ist die Zahl der Gefäße für Speise und Trank. Neben „Töpferware"[16] fanden sich unter anderem aus edlem Metall: neun massivgoldene, z. T. sehr schwere Gefäße,[17] mehrere Becher mit ein und zwei Henkeln (*δέπας ἀμφικύπελλον*), eine goldene Weinkanne, ebensolche Gegenstände aus Silber. Weiter waren beigegeben u. a.: ein silberner Kuhkopf mit zwei langen goldenen Hörnern (zwischen ihnen eine Sonne, wie bei den Darstellungen

---

[1] Vgl. Schuchhardt S. 263. [2] Nach Schuchhardt S. 252 im ganzen neun Stück. [3] Vgl. S. 284. [4] Vgl. S. 307, 308. [5] Vgl. S. 302 ff. [6] Vgl. S. 248 ff., 294 ff., 302 ff. [7] Vgl. S. 253, 320 ff. [8] Vgl. S. 326; zu den Waffen s. unten § 18. [9] S. 230 ff.; vgl. auch S. 289. [10] S. 323. [11] z. T. solide Gebrauchsstücke, z. T. dünne, besonders für das Leichenbegängnis angefertigte, S. 281 ff. [12] S. 287. [13] S. 312 ff. [14] S. 312. [15] Siehe unten II am Ende. [16] S. 326 ff. [17] S. 267 ff.

des ägyptischen Apis),[1] zwei goldene Kuhköpfe mit einer doppelten Axt zwischen den Hörnern,[2] ein Hirsch aus Silber- und Bleilegierung,[3] drei kleine Gebäude aus Gold, vermutlich Tempel.[4] Es folgen Gegenstände aus Kupfer, darunter fünf große Kessel,[5] in einem der Kessel genau 100 der erwähnten mit Gold plattierten Knöpfe,[6] die sich auch sonst finden,[7] Kannen und andere Gefäße,[8] eine kupferne Feuergabel,[9] ein Dreifuß,[10] Kupferplatten, wahrscheinlich als Schmuck des Pferdegeschirrs,[11] Gegenstände aus ägyptischem Porzellan,[12] aus reinem Bergkristall (14 Stück),[13] Bruchstücke von großen Alabastervasen,[14] rund 800 durchbohrte Bernsteinkugeln von Halsketten.[15] Von Nahrungsmitteln sind geöffnete und ungeöffnete Austern zu erwähnen.[16]

Während in dem eben besprochenen Grabe zweifellos Männer ruhten, enthielt das III. Grab[17] drei Frauengerippe,[18] ebenfalls „buchstäblich mit Juwelen von Gold überladen".[19] Darunter waren 701 dicke goldene Blätter in Repousséarbeit (über und unter den Leichen),[20] zahllose Schmuckstücke aus Gold,[21] darunter u. a. drei massive goldene Schieber mit Ornamenten,[22] zwei Diademe,[23] zehn Baumgrillen an Kettchen, elf

---

[1] S. 249 (Abb. Nr. 327, 328). [2] S. 252 (Abb. Nr. 329, 330). Dazu S. 291, 292. [3] S. 296.

[4] S. 306 ff. — Sie finden sich auch in Ägypten, z. B. noch in christlicher Zeit in der Nekropole von Antinoë, und zwar in dem griechische und ägyptische, heidnische und christliche Elemente aufweisenden sog. Grabe der Leukyone, das „ein kleines tempelartiges Gehäuse ägyptisierenden Charakters mit einem sitzenden Götterbild vor der offenen Tür" enthielt (Th. Schreiber, Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie Nr. 15 [Nouv. Sér., tom. IV 1er fasc., 1914] S. 18 auf Grund der Angaben und Abbildung 4 bei Gayet, L'exploration des necropoles gréco-byzantines d'Antinoë S. 236 ff. [Das Buch von Gayet war mir nicht zugänglich]).

[5] S. 249 ff. [6] S 248 ff. [7] S. 297 ff. [8] S. 314 ff. [9] S. 295. [10] S. 319. [11] S. 320. [12] S. 278 ff. [13] S. 283. [14] S. 283 ff., 294, 327. [15] S. 282, 283. [16] S. 326. [17] S. 189 ff. [18] Waffen fehlen. Schliemann S. 192; Schuchhardt S. 215 ff. [19] Schliemann S. 192. [20] Abb. Nr. 239-251 S. 192-201. [21] S. 201 ff. [22] Abb. Nr. 253—255. [23] Vgl. Schuchhardt S. 210 ff.

große kugelförmige Schieber, drei goldene Greife (Gewandschmuck), drei goldene Schmucksachen in Herzform, zwölf Schmucksachen in Gestalt liegender Hirsche (die Köpfe von Tuchnadeln), goldene Löwen, Frauen mit Tauben auf dem Kopfe, 27 goldene Tintenfische, acht goldene Schmetterlinge, sieben goldene Hippokampen, sechs goldene Sphinxe. Zu erwähnen sind ferner eine prachtvolle goldene Krone (στέμμα)[1] auf dem Haupte einer der Frauen (zwei Fuß ein Zoll lang), auf dem Kopfe der zweiten ein goldenes, reich ornamentiertes Diadem von dickem Goldblech,[2] fünf weitere Diademe, ferner sechs Kreuze von doppelten goldenen Blättern,[3] eine goldene Brosche,[4] ein kleines ornamentiertes goldenes Kreuz,[5] zwei goldene Wagen (die Wagschalen mit dünnen Goldblechstreifen am Wagebalken befestigt), eine Kindermaske aus dünnem Goldblech, Goldperlen von Halsbändern und noch viele andere Gegenstände aus dickem Goldblech mit Ornamenten. Dazu kommen[6] eine durchbohrte Kugel aus poliertem Bergkristall, Szepter von vergoldetem Silber mit Griffen von Bergkristall, 15 durchbohrte Schieber von braunem Achat, je eine Gemme von Sardonyx und Amethyst, ein Damenkamm aus Gold mit Zähnen von Knochen, eine große Menge durchbohrter Bernsteinkugeln von Halsketten. Auch hier folgt wieder eine ganze Reihe Gefäße aus Gold und Silber (Becher, Dosen, Vasen u. a.),[7] sowie Gegenstände aus Kupfer (Kistchen, Kessel), schließlich Vasen aus Terrakotta.[8]

Das V. Grab[9] besaß zur Zeit der Entdeckung noch Beigaben in ungeheurem Umfange, obwohl eine der Leichen in früher Zeit[10] geplündert worden war.[11] Aus der Fülle

---

[1] Abb. Nr. 281 S. 214. [2] S. 216. [3] S. 221 ff. [4] S. 224, 225.
[5] S. 225. [6] S. 231 ff. [7] S. 236 ff., 243 ff.
[8] Über die Beigabe vermutlich geschlachteter Sklaven s. unten § 3 III.
[9] Schliemann S. 175—180, 337—380; Schuchhardt S. 293—312.
[10] Anscheinend vor der Einnahme Mykenaes durch die Argiver (468 v. Chr.).
[11] Über die Beraubung s. Schliemann S. 338, 339; ferner auch Köhler, in „Das Kuppelgrab von Menidi", herausgegeben vom Ath. Inst. (1880) S. 52.

der Beigaben seien hier nur hervorgehoben, von Waffen: gegen 60 Bronzeschwerter[1] ganz oder in Bruchstücken, außerdem weitere acht Schwertgriffe,[2] eine Streitaxt und Bronzemesser,[3] goldene Beinschienenhalter,[4] von Gefäßen: fünf große goldene Becher,[5] vier Becher aus Silber,[6] und einer aus Alabaster,[7] fünf zum Teil große Vasen aus Silber,[8] weiter mehrere reich ornamentierte Goldplatten,[9] 340 verzierte goldene Knöpfe,[10] Gegenstände aus Elfenbein (Widderhörner, Halbmonde usw., vielleicht Verzierungen von Pferdegeschirren[11]) und viele andere Gegenstände.

c) Wesentlich einfacher ist, wie erwähnt, die zweite, jüngere Gräbergruppe (Nr. I, II und VI) ausgestattet. Dies zeigt sich besonders, wenn man die jüngeren Männergräber II und VI mit den Männergräbern der älteren Gruppe IV und V oder das jüngere Frauengrab I mit dem älteren Frauengrabe II vergleicht. Immerhin ist die Ausstattung der Gräber noch reich genug. So enthält beispielsweise das VI. (Männer-) Grab Waffen und tönerne Gefäße in großer Zahl, aber nur einen Becher aus Gold. Brustdecken und Armbänder fehlen ebenso wie die Masken, desgleichen Kessel und Kannen aus Kupfer.[12]

d) In der Unterstadt von Mykenae lagen die Volksgräber.[13] Dort sind außer sechs Kuppelgräbern 52 Kammergräber aufgedeckt worden, die aber keine Nekropole bilden, sondern in Gruppen durch die ganze Unterstadt verteilt liegen. Innerhalb der Gruppen stimmen die Gräber nach Größe und Inhalt überein. Die größeren enthalten Elfenbeingeräte und kostbare Metalle, die kleineren sind dürftig mit Tonfiguren und Darstellungen aus sog. Inselsteinen ausgestattet. Ebenso wie auf der Burg das Fürstengeschlecht,

---

[1] Schliemann S. 348, 351 ff.; Schuchhardt S. 304 ff.
[2] S. 353. [3] S. 352. [4] S. 374, 376. [5] S. 358–361. [6] S. 361.
[7] S. 363. [8] S. 362, 366. [9] S. 354 ff. [10] S. 368. [11] S. 178, 179.
[12] Schuchhardt S. 312 ff. [13] Schuchhardt S. 339 ff.

so hatten in der Unterstadt die einzelnen Sippenverbände des Volkes ihre gemeinsamen Begräbnisplätze, die uraltem Brauche entsprechend in der Nähe ihrer Wohnstätten lagen.

Unter den Grabbeigaben befinden sich in den ärmeren Gräbern viele weibliche Idole aus Ton,[1] in den reicheren Gräbern fallen zahlreiche schöne Elfenbeinskulpturen auf. Ferner wurden Rasiermesser, Metallspiegel, eiserne Fingerringe — das Eisen galt noch als Kostbarkeit —, Bruchstücke einer kleinen gläsernen Vase und ein silberner Becher mit Verzierungen in eingelegter Arbeit gefunden.[2]

### II. Pylos

Den Grabbeigaben der Fürstengräber von Mykenae werden die von Pylos (Triphylien, südlich des Alpheios, jetzt Kakovatos) nicht nachgestanden haben. Dort lag die Burg des Nestor.[3] Es handelt sich um drei in der Nähe der Burg gelegene Kuppelgräber, in denen nach den Beigaben Männer bestattet waren. Sie gehören etwa der Mitte oder der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. an.[4] Die Gräber sind schon im frühen Altertum gründlich ausgeraubt worden — Dörpfeld vermutet bereits zur Zeit der dorischen Wanderung anläßlich der Zerstörung der Palastes[5] —, um so erstaunlicher ist die Fülle der Überreste von Gegenständen aus Gold, Bronze, Elfenbein, Bernstein, Glas- und Tonwaren. So enthielt Grab A, das jüngste,[6] noch Reste zahlreicher

---

[1] Schuchhardt S. 341. Vgl. unten § 21 II. [2] Schuchhardt S. 344.

[3] Vgl. W. Dörpfeld, Alt-Pylos Mitt. d. deutsch. Arch. Inst., Ath. Abt. Bd. 33 (1908) S. 295 ff. und Bd. 38 (1913) S. 97 ff.; K. Müller, Athenische Mitteilungen 34 (1909) S. 269 ff., bes. S. 324 ff.

[4] Dörpfeld, Ath. Mitt. 33 S. 315. — Für die frühmykenische Periode K. Müller, ebenda 34 S. 324.

[5] Dörpfeld, Ath. Mitt. 33 S. 297, 316, vgl. auch K. Müller, ebenda 34 S. 269 ff.

[6] Dörpfeld, Ath. Mitt. S. 315.

Kostbarkeiten, wie sie Homer als Besitz des Menelaos rühmt, unter anderem Schmuckstücke aus Gold: einen Anhänger in Form einer Kröte,[1] eine sitzende Eule,[2] zahlreiche Bruchstücke, die auf größere Arbeiten hindeuten, besonders von Goldreliefs, ferner Blätter, Spiralen, Perlen und Kettenglieder, Zierstücke mit Rosetten sowie Ringe.[3] Im Grabe lagen noch viele Stückchen aus Flittergold herumgestreut, ferner Stücke von Eisen, Silber (Reste von Drähten und Blech) und Bronzegeräten, Schmuck aus Amethyst, Achat und Lapislazuli (z. B. ein Fragment, das ein Stierauge darstellt), weiter aus Glas (Kettenglieder, Schieber, Anhänger, eine sehr kostbare Glasvase). Bernstein findet sich massenhaft in großen und seltenen Stücken von größtem Formenreichtum, darunter ein besonders prächtiges Kollier und zirka 500 Perlen, ganz oder in beträchtlichen Bruchstücken verschiedener Größe (bis zu 85 mm). Die Riesenperlen sind anscheinend Knäufe für Dolche und Schwerter.[4] Der Bernsteinschatz übertrifft bei weitem selbst das reiche IV. Grab von Mykenae. Von Elfenbein[5] enthält Grab A nur Fragmente, aber in beträchtlicher Zahl, besonders große gravierte Knöpfe, große Scheiben mit schönen Ornamenten[6] u. a. Von kostbaren Waffen sind nur zwei kleinere Stücke eines Dolches oder Schwertes, aber zahlreiche bronzene Pfeilspitzen, ferner Eberzähne gefunden worden, die als Schutz der weichen Helmkappe verwendet wurden.[7] Erwähnt seien noch die Bruchstücke von 7—8 Alabastervasen und von einer großen Marmorlampe.

Wie müssen diese Totengaben erst vor der Beraubung ausgesehen haben!

---

[1] Taf. XII, 8. [2] Taf. XIII, 28. [3] Siehe Taf. XII—XIV.

[4] Müller, Ath. Mitt. 34 S. 279. [5] Müller, Ath. Mitt. 34 S. 282 ff.

[6] Abb. 11 S. 290.

[7] Vgl. Reichel, Homerische Waffen² S. 102 ff.; Müller, Ath. Mitt. 34 S. 292.

Grab B[1] enthielt ebenfalls noch einige Stücke aus Gold, Amethyst, Bernstein und Lapislazuli, Stein und Bronze; aus Grab C[2] ist eine Linse aus Bergkristall hervorzuheben.

### III. Orchomenos

Zum Kreise der Fürstengräber gehört auch das unter dem Namen des „Schatzhauses des Minyas" bekannte Kuppelgrab von Orchomenos (Böotien), das aber schon in alter Zeit restlos ausgeplündert worden ist.[3]

### IV. Amyklae (Vaphio)

Das ebenfalls der Mykenischen Zeit und zwar nach dem Stile der Goldschmiedearbeiten einer späteren Periode als die mykenischen Schachtgräber angehörige Kuppelgrab von Amyklae bei Sparta,[4] in dem nur eine männliche Leiche bestattet war, enthielt ein Schwert, zwei Lanzenspitzen, sieben Messer, einen Dolch und viele kleine Gerätschaften, wie silberne Rollen, Bronzeschälchen, einen Bronzespiegel, 80 Amethystperlen, zwei prachtvolle goldene Becher,[5] zwei silberne Becher, drei Ringe (aus Gold, Erz und Eisen), Armbänder, Beile u. a.

### V. Leukas-Ithaka

Auf Leukas, dem homerischen Ithaka des Odysseus,[6] hat Dörpfeld Hockergräber gefunden, die er als sehr alte Achäergräber (um 1500 v. Chr.) bezeichnet.[7]

---

[1] Müller, Ath. Mitt. 34 S. 294 ff. [2] Müller, ebenda S. 299 ff.

[3] Schuchhardt S. 354 ff.

[4] Ausgegraben von Tsuntas Ἐφ. ἀρχ. 1889 S. 130—171. Siehe ferner Reisch, Zeitschr. f. österr. Gymnasien, 1891, S. 231; Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen S. 345—351.

[5] Schuchhardt S. 348 ff., Abb. Nr. 312—314.

[6] So W. Dörpfeld, Briefe über Leukas-Ithaka 1905 ff. (als Manuskript gedruckt). Diese These ist nicht unangefochten geblieben (Literatur bei Dörpfeld a. a. O.).

[7] Dörpfeld, 5. Brief (Die Ergebnisse der Ausgrabungen von 1908) S. 28 ff., 6. Brief (Die Ergebnisse der Ausgrabungen von 1910) S. 9 ff. Die von Dörpfeld angekündigte besondere Publikation über Leukas-Ithaka ist noch nicht erschienen.

a) Es handelt sich einmal um die Gräberbezirke einfacherer Leute („Bürgergräber").[1] Hier sind die Beigaben nicht sehr reichhaltig. Zu den am besten ausgestatteten Gräbern gehört Nr. 4, das zwei Tongefäße, drei Meißel, eine Säge aus Bronze, zwei Gußformen aus Stein, einen Schleifstein, einen Eberzahn und viele Pfeilspitzen enthielt.[2] Als weiteres Beispiel sei Grab 9 erwähnt. Es enthielt fünf Tongefäße, ein Schwert, mehrere Geräte und Scheiben aus Bronze, zwanzig sorgfältig gearbeitete Pfeilspitzen aus Feuerstein.[3]

b) Außerdem sind auch Rundgräber, „die Grabhügel der Herren oder Könige" gefunden worden. Sie enthalten zwar die gleiche Topfware und Bronzegegenstände, wie die Bürgergräber, sind aber reicher ausgestattet. In dem Rundgrabe einer vornehmen Frau, das zu den „Königsgräbern" gehörte, lagen außer Tongefäßen und Bronzegerät auch ein silbernes Armband, 39 goldene Perlen von einem Halsband (*ὅρμος*), sowie mehr als ein Dutzend feiner Obsidianmesserchen.[4]

### VI. Kreta

Ich gehe zu einer Übersicht über die Grabbeigaben der kretischen Gräber über, deren Freilegung in erster Linie dem um die Kenntnis der kretischen Kultur vorzüglich verdienten Forscher Arthur I. Evans zu verdanken ist. Andere sind ihm inzwischen gefolgt.

a) Isopata.

Das großartige und hervorragend gelegene Königsgrab von Isopata bei Knossos[5] ist im Laufe der Zeiten mehrfach zu Bei-

---

[1] 6. Brief S. 15.

[2] 5. Brief S. 30, Abb. 4. — Ähnlich die Hockergräber von Tiryns, Orchomenos, Sesklo, Dimini.

[3] Dörpfeld, 6. Brief S. 10. — Weitere Gräber ebenda S. 15 ff.

[4] Dörpfeld, 6. Brief S. 17.

[5] Arthur I. Evans, The prehistoric tombs of Knossos (II. The royal tomb of Isopata) 1906, p. 136—172 (= Archaeologia 59 S. 62 ff.). —

setzungen benützt und ausgeplündert worden.[1] Es ist älter als die ältesten Gräber von Mykenae,[2] in der Anlage ähnelt es typischen ägyptischen Gräbern des ausgehenden mittleren Reichs (also um 2000 v. Chr.), eine Datierung, mit der auch einige aus Ägypten importierte Alabastergefäße übereinstimmen.[3]

Das Grab muß einst ungeheure Schätze enthalten haben. Trotz der Wiederbenützungen und der damit verbundenen Beraubungen ist immer noch eine verhältnismäßig große Zahl meist fragmentarisch erhaltener Beigaben gefunden worden, die zum Teil der ältesten Belegung angehören. Objekte aus Edelmetall sind erklärlicherweise spärlich, es fanden sich nur eine Nadel aus Gold,[4] ein Becher aus Silber,[5] ein Halsband, Hänger und Perlen aus Lapislazuli,[6] der Knopf eines Dolches und große Perlen aus Kristall.[7] Sonst wurden im wesentlichen nur Gefäße vorgefunden, unter anderem eine Porphyrschüssel,[8] Bruchstücke einer Dioritschale und Alabastervasen, größtenteils ägyptischen Ursprungs.

b) Unter den in Hagia Triada bei Phaestos[9] aufgedeckten Grabstätten gehört zu den bedeutendsten ein sehr altes Kuppelgrab,[10] wahrscheinlich das Grab der Bewohner des Palastes von Phaestos. Es ist ebenfalls mehrfach benützt und ausgeplündert worden.

In der Nähe waren einige Skelette in geringer Tiefe verscharrt, wahrscheinlich handelt es sich um die Sklaven der Palastbewohner.[11] Unter den untrennbar vermischten

---

Über einige weitere Gräber aus Isopata s. Evans, Archaeologia 65 (1914) S. 1 ff. („the tomb of the double axes and associated group").

[1] Evans S. 144, 145. [2] Evans S. 168.

[3] Evans S. 169 ff., vgl. S. 147 ff., zur ägyptischen Chronologie s. Erman-Ranke S. 38 ff.

[4] Abb. Nr. 129. [5] Abb. Nr. 139. [6] Abb. Nr. 130, 131.

[7] Abb. Nr. 132—134. [8] Abb. Nr. 124.

[9] Paribeni, Ricerche nel sepolcreto di Hagia Triada presso Phaestos, Monumenti Lincei 14 (1904) Sp. 677 ff.

[10] Sp. 678, 708. [11] Sp. 716 ff.

Knochen lagen ärmliche Grabbeigaben: Gefäße aus Ton und Stein (Teller, Becher, Krüge, Tassen), kleine Kugeln von einer steinernen Halskette, Reste eines beinernen Kästchens und als Hauptstücke einige Bronzedolche.

Von den sonstigen Grabstätten in Hagia Triada ist noch ein altes, als Grab benütztes Haus[1] zu erwähnen. Es enthielt reiche Beigaben, auch in Gold und Bronze. Neben Resten von Ketten, goldenen Ringen, goldenen Anhängern (in Form eines Ochsenkopfes und eines liegenden Löwen) sind noch einige seltsame goldene Amulette bemerkenswert: eine abwehrend ausgestreckte Hand und ein Skorpion,[2] die wohl apotropäische Bedeutung gehabt haben, ferner eine Sphinx aus Steatit und primitive Terracotten weiblicher Figuren.[3]

c) Die Mesará-Ebene.

Neuerdings hat Stephanos Xanthoudídes die Friedhöfe und insbesondere die Tholoi der Mesará-Ebene auf Kreta (südlich von Gortyna) aufgedeckt.[4]

Die Gräber, die nach den Töpferarbeiten — von einigen noch älteren Stücken abgesehen — dem Ende der frühminoischen und dem Anfange der mittelminoischen Epoche angehören[5] (etwa Ausgang des 3. Jahrtausends v. Chr.),[6] sind immer wieder mit neuen Leichenschichten belegt worden. Es sind Massengräber, die Hunderte, in einigen Fällen sogar Tausende von unverbrannten Leichen enthielten.[7] Sie sind

---

[1] Sp. 720. [2] Abb. Nr. 36 Sp. 737, 738. [3] Sp. 739 ff.

[4] Stephanos Xanthoudídes, The vaulted tombs of Mesará, an account of some early cemeteries of southern Crete, translated by I. P. Droop, Liverpool 1924. — Es handelt sich um Gräber bei den Ortschaften Koumása, Hagia Eirene, Portí, Christos, Salame, Konsokera, Drakones, Kalathiana und Platanos.

[5] Siehe auch Evans, in der Einleitung zu Xanthoudides' Publikation S. VI.

[6] Siehe die chronologische Übersicht bei Dussaud, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée, 1914, Pl. XIII.

[7] „In all the Mesará tombs, wether vaulted or not, the same method of burial is present. Close to each settlement vaulted tombs were built, one or more according to its size and the dead of the community were

bei den späteren Beisetzungen meist geplündert worden, erklärlicherweise sind die unteren Schichten am stärksten mitgenommen; in den oberen später belegten Schichten finden sich noch Wertgegenstände.[1] Völlig ausgeraubt, und zwar wahrscheinlich schon in minoischer Zeit sind die großen Tholoi (z. B. Tholos E von Koumasa, die von Hagia Triada und von Drakónes).

Was die Beigaben anlangt, so finden sich neben den üblichen tönernen Vasen und Krügen verschiedener Größe und Form, neben Deckeln und Salbbüchsen u. a. Löffel, Schminktafeln und Dolchgriffe aus Stein, Schleifsteine, Konkubinatsfiguren,[2] gelegentlich auch Phalloi,[3] kupferne Dolche und Zangen (zu kosmetischen Zwecken,[4] ferner an Wertgegenständen goldene Hänger (z. B. in Krötenform),[5] goldene Perlen und Ringe, goldene Bänder in getriebener Arbeit, einige silberne Dolche,[6] einige Stückchen Bernstein sowie Amulette aus Elfenbein.

d) Knossos.

Auf dem Friedhof von Zafer Papura (Knossos),[7] der Residenz des Minos,[8] sind 100 Gräber geöffnet worden. Die Hauptmasse ist nach Evans schwerlich jünger als die „Third Late-Minoan Period",[9] entspricht also ungefähr der mykenischen Periode (1400—1100 v. Chr.).[10]

Überblickt man die Grabinventare in den einzelnen Gräbern, so zeigt sich, daß die Männer regelmäßig einige

---

buried in them over a very long period of years. Some of them over a very long period of years. Some of them contained the bodies of mony hundreds or even thousands of bodies; in fact the were communal vaults."

[1] S. 8. [2] S. 21 ff. [3] S. 97. [4] S. 28. [5] S. 29. [6] S. 47.

[7] Arthur I. Evans, The prehistoric tombs of Knossos, Archeologia, Bd. 59 (1905) S. 391 ff. (auch gesondert erschienen als: The prehistoric tombs of Knossos 1906 S. 1—135).

[8] Vgl. R. Dussaud, Les civilisations préhelléniques S. 7 ff.

[9]) Evans S. 393. Die Gräber sind „chambertombs", „shaft-graves" und „pit-caves".

[10] Etwa 1400—1100 v. Chr., vgl. die Übersicht bei Dussaud, Pl. XIII.

bronzene Messer, Pfeilspitzen, zuweilen Schwerter, auch einen Schleifstein, eine Säge oder einen Meißel mitbekommen, während die Frauengräber außer Gefäßen Halsbänder mit goldenen Schiebern, Bronzespiegel und Nadeln, seltener ein Armband aus Bronzedraht[1] enthalten.[2] Es sind kleine Leute, die so bestattet wurden.

Reich ausgestattet ist Grab 14,[3] noch reicher Grab 36 (das „Chieftains Grave")[4] und Grab 66.[5] Es gibt aber auch Gräber, die, wie z. B. Grab 15—20, fast gar keine Beigaben enthalten, sie sind aber wahrscheinlich ausgeraubt, bei 19 und 20 steht dies fest.[6]

---

[1] So Grab 96, Evans, Archeologia 59 S. 475.

[2] Ich gebe im folgenden die Inventare einiger typischer Gräber: a) Männergräber: Grab Nr. 1: zwei Vasen, zwei bronzene Messer und ein Schleifstein (Evans, Arch. 59 S. 411). Grab Nr. 3 und 4 (S. 414): zwei bezw. drei Messer verschiedener Form. Grab 10 (S. 420 ff.): zwei Messer und bronzene Pfeilspitzen. Grab 13 (S. 424): zwei Messer, eins mit Elfenbeingriff. Grab 55 (S. 456): eine Bronzeschwert, ein Bronzemesser, eine bronzene Speerspitze, eine Vase, eine Menge Eberzähne (von der Helmhaube, s. oben S. 14 Anm. 7). Grab 33 (S. 440): Säge, Meißel, Messer. b) Frauengräber: Grab Nr. 2 (S. 413): ein kleiner goldener Ring, Glas- und Tonperlen und ein Anhänger. Grab Nr. 5 (S. 415): sieben Gefäße, zwei Bronzespiegel, Bronzenadeln, ein Spinnwirtel, Steatitkugeln. Grab Nr. 7 (S. 416 ff.): Bronzemesser, Bronzespiegel, goldenes Halsband mit 40 Schiebern, ein goldplattierter Ring, ein kleines Kästchen aus Elfenbein in Form eines Schiffes, drei Gefäße.

[3] Es enthält schöne Bronzegegenstände: einen Dreifuß, zwei Becken, drei Pfannen, eine Lampe, zwei Krüge, einen Topf, drei Kessel, z. T. mit Füßen, zwei Becher, Löffel, Lanzenspitzen, drei Messer, einen Dolch, ferner ein Holzkästchen mit Beineinlage und dem elfenbeinernen Deckel eines Kästchens (S. 424 ff.).

[4] Bronzekrug, zwei Bronzepfannen, Bronzespiegel, zwei Lanzenspitzen und zwei Schwerter, ein Halsband aus goldenen Schiebern, Schieber aus Onyx und Achat (S. 411 ff.).

[5] Dieses Frauengrab enthält ein Halsband mit 46 goldenen Schiebern, eine Schieberkette, einen Ring, einen Zylinder aus Fayence oder ägyptischem Porzellan, zehn Gefäße und einen Bronzespiegel.

[6] Evans, Arch. 59 S. 436.

e) Palaiokastro.

Dem Durchschnittsinventar von Knossos entsprechen die Sarkophaggräber des Friedhofs von Palaiokastro (Ostküste Kretas), wahrscheinlich aus mykenischer Zeit, in denen Bruchstücke von Bronzemessern, Lanzenspitzen und Dolchen gefunden worden sind.[1]

In einem einzelnen Grabe aus mykenischer Zeit in Palaiokastro[2] fanden sich ein goldener Brustpanzer, ein vergoldetes Schwert aus Bronze, Ohrringe und ein goldenes Blatt.

f) Tylisos.

In einer in den Felsen gehauenen spätminoischen Gruft in Tylisos unweit Kandia[3] lagen außerhalb der drei dort befindlichen Tonsärge (Larnakes) eine Reihe Gefäße (Näpfe, Becher usw.), ein silberner und ein bronzener Ring, nach dem Durchmesser für Kinderhand bestimmt, eine Tritonmuschel und ein Schieber aus grünem Sardonyx.

g) Phaestos.

In Phaestos hat Savignoni Adels- und Volksgräber aufgedeckt, die dem Ende der mykenischen Epoche angehören.[4]

Die „tombe dei nobili“[5] (14 Stück) enthalten Messer, Pfeilspitzen, Spiegel, ziemlich viel Bronzegefäße, vor allem aber Schmuckgegenstände, größtenteils aus Gold, auch aus Silber, Eisen, Stein und Glas, in verschwenderischer Fülle. Hier liegt der Schwerpunkt der Beigaben von Phaestos. Zahlreich sind besonders die Ringe mit geschliffenen Steinen,

---

[1] Bosanquet, Annual of the Brit. School at Athens VIII S. 301, etwas reicher das spätkretische Kammergrab, ebenda S. 303 ff.

[2] Bosanquet, Ann. VIII S. 290.

[3] Siehe hierzu I. A. Hazzidakis, Kretische Gräber, in Athen. Mitt. 38 (1913) S. 45 ff. Die neue Schrift von Hazzidakis, Tylissos à l'époque Minoenne, Paris 1921, war mir nicht zugänglich.

[4] Savignoni, Mon. Lincei 14 (1904) Sp. 539, 666.

[5] Nach den Funden „classe più eletta della medesima popolazione, forse anche di persone già adette alla corte dei signori che regnarono nei due superbi palazzi li vicino discoperti“ (Savignoni Sp. 660).

prächtige Halsketten, Hänger, gestanzte Rosetten, Plättchen und Kugeln. Unter den goldenen Schmuckstücken befinden sich auch hier wieder zuweilen dünne und leichte Stücke, bei denen es sich nicht um Gegenstände des Gebrauchs, sondern um speziell für den Toten gearbeitete Ersatzstücke handelt.

Der Inhalt der „tombe della plebe“[1] ist wieder dürftiger. Beigegeben sind u. a. kleine Ketten aus Glasfluß, Vasen, Dreifüße und Figuren aus Terrakotta.[2]

### VII. Attika

a) Menidi.

Von attischen Gräbern aus mykenischer Zeit ist vor allem das Kuppelgrab von Menidi zu nennen, in dem nach den Überresten mindestens sechs Leichen gelegen haben.[3] Schon im Schutt des ummauerten Zugangs (Dromos), der ein ganzes Stück unter der Erde zum Eingang hinführt, fand man — und zwar in verschiedener Tiefe — Teile des Grabschmucks: Goldplättchen, Glasperlen, Scherben, Tonpferde u. dgl. Ob es sich hierbei um Gegenstände handelt, die bei Beraubungen des Grabes oder beim Zuschütten des Dromos dorthin gelangt sind,[4] muß dahingestellt bleiben.

Im Grabe selbst lagen[5] u. a. zahlreiche kleine Plättchen aus Gold mit verschiedenen Ornamenten zum Aufnähen, goldene Hänger, Schieber und Kügelchen, silberne Armspangen und Gefäßbruchstücke, aus Elfenbein: eine große Platte und eine Büchse, beides mit Reliefschmuck, eine

---

[1] Savignoni, Mon. Lincei 14 Sp. 627 ff.

[2] z. B. ein Pferd aus Ton (Abb. 113 Sp. 645).

[3] Vgl. „das Kuppelgrab bei Menidi“, herausgeg. vom Deutschen Archaeologischen Institut in Athen (Lolling, Bohn, Furtwängler, Koehler) 1880, Lolling, Ath. Mitt. 12, 1887 S. 139 ff., Perrot-Chipiez, Histoire de l'art VI 414—417, Wolters, Arch. Jahrb. Bd. XIII (1898) S. 13 ff., XIV (1899) S. 103 ff., Gropengießer, Att. Gräber I, Heidelberger Diss. (1907) S. 11 ff.

[4] So Koehler, Kuppelgrab von Menidi S. 54.

[5] Gropengießer S. 13, vgl. den Fundbericht bei Lolling, Kuppelgrab S. 19 ff., s. auch die Tafeln III—IX ebenda.

Sphinx, geschnitzte Hörner, neun konusartige Stücke, ein Schwertknauf, ein Dolchgriff und Eberzähne,[1] weiter Schmucksachen aus Glasfluß und Bernstein, geschnittene Steine, bronzene Gefäßstücke, Pfeilspitzen, Nägel und zahlreiche Tongefäße (große Spitzamphoren, Bügelkannen, Becher, Näpfe und dreifüßige Kochtöpfe mit Feuerspuren, ein Zeichen, daß der Tote das Essen vom Herd weg ins Grab erhalten hat).[2]

b) Spata.

Hier wurden zwei Kammergräber aus mykenischer Zeit ausgegraben.[3] Trotz vorheriger Beraubung fanden sich noch elfenbeinerne Schwertknäufe, Scheiben und Platten mit Darstellungen von Löwen und Sphinxen, Überreste ornamentierter Holzkästchen, Lanzenspitzen, eine Haarzange und andere Gegenstände.

Seitlich durchbohrte Eberhauer vom Besatz der Lederhaube beweisen wieder neben den Waffenfunden, daß in diesem Grabe ein Krieger beigesetzt war.[4]

c) Ähnliche Grabinventare von mehr oder minder großem Umfang bieten die ebenfalls noch der mykenischen Periode angehörigen attischen Gräber aus Thorikos (zwei Kuppelgräber[5]), aus Brauron (zwölf mykenische Kammergräber[6]), Steiria (zweiundzwanzig größtenteils ausgeplünderte Kammergräber) und Eleusis.[7] In diesem Zusammenhange sei auch auf gleichaltrige Gräber auf Euböa hingewiesen.[8]

---

[1] Vgl. oben S. 14 Anm. 8.

[2] Über die im Kuppelgrab von Menidi gefundenen Tongefäße s. Wolters, Arch. Jahrb. Bd. 13 (1898) S. 15 ff., XIV (1899) S. 103 ff.

[3] Vgl. Milchhöfer, Ath. Mitt. II, 1877 S. 261 ff. Schliemann, Mykenae S. 432 ff., Perrot-Chipiez, Histoire del' art VI 412 ff.

[4] Gropengießer S. 47. [5] Gropengießer S. 4, 5.

[6] Staïs, Ephem. Arch. 1895 S. 199 ff., Gropengießer S. 6.

[7] Gropengießer S. 14, 15.

[8] *Παπαβασιλείου, Περὶ τῶν ἐν Εὐβοίᾳ ἀρχαίων τάφων,* Athen 1910, Sp. 21—42.

d) Salamis.

Die Gräber von Salamis (etwa hundert Hockergräber in sieben parallelen Reihen in der Nähe des Arsenals) gehören der Übergangszeit zwischen der mykenischen und homerischen Epoche an.[1] Sie enthalten vorwiegend Tongefäße, ärmliche Schmuckstücke aus Knochen, Fayence und Glas, seltener Bronzeringe und Spiralringe aus Golddraht.[2]

### VIII. Zypern[3]

a) Die Nekropole von Enkomi auf Zypern entstammt ebenfalls dem spätmykenischen Zeitalter.[4]

Der Friedhof, der einer sehr wohlhabenden Gemeinde, wahrscheinlich dem alten Salamis gehört hat,[5] enthält reiche Grabbeigaben, darunter ägyptischen und phönikischen Import. Auffallend sind besonders die zahlreichen prachtvollen Stücke aus Gold:[6] Diademe, Brustschmuck,[7] Anhänger, Bänder mit Stanzarbeit, Disken, Spiralen, Ohr- und Fingerringe, Perlen und Nadeln. Dazu treten Gegenstände aus Silber, Eisen und Bronze (Dreifüße, Vasen und Schmuckkästchen).[8] Weiter sind wertvolle Elfenbeinarbeiten, z. B. Spiegelgriffe, ein Damespiel in reich geschnitztem Käst-

---

[1] Kavvadias, Les Musées d'Athènes S. 25 f., dazu S. Wide, Ath. Mitt. 35 (1910) S. 17 ff. (Die Vasen bilden eine Zwischenstufe zwischen der mykenischen und der geometr. Zeit).

[2] Wide a. a. O. S. 18 ff.

[3] Murray, Smith and Wolters, Excavations in Cyprus, London 1900. Die Publikation enthält die Ausgrabungen in Enkomi S. 1—54 (von Murray), Curium S. 57—86 (von Wolters) und Amathus S. 87—126 (von Smith). Die Grabinventare sind nicht mit der heut üblichen Genauigkeit aufgenommen. Vgl. Dussaud, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée (1914) S. 222 Anm. 2.

[4] S. 6. Die ägyptischen Ornamente aus Glasfluß (Grab 19 und 93, Taf. VI und VIII, begegnen nach Flinders-Petrie (Journ. of Hell. Stud. XII, p. 201) in Ägypten ca. 1100—800 v. Chr.

[5] Murray S. 1 ff. [6] Murray S. 18 ff. und Taf. V—XII.

[7] Siehe z. B. das wundervolle Stück Taf. V. [8] S. 15 ff.

chen,[1] viele Gemmen,[2] Bernsteinperlen sowie Skulpturen aus Porzellan (u. a. Pferde-, Widder- und Frauenköpfe)[3] neben den üblichen Vasen und Figuren aus Ton (besonders Konkubinatsfiguren)[4] zu erwähnen. Waffen sind im Verhältnis zur Zahl der Gräber nicht häufig.

b) Spätmykenische Gräber fanden sich bei Episkopi in der Nähe des alten Curium an der Südküste Zyperns.[5] Die Beigaben sind hier dürftiger als in der reichen Nekropole von Enkomi. Es finden sich verhältnismäßig nur wenige und kleinere Gegenstände aus Gold (Halsbänder aus goldenen Perlen, Knöpfe u. dgl.). Neben den Gefäßen — größtenteils aus Ton, selten aus Marmor, Stein und Glas —, den Terrakotten, einigen Speerspitzen und Dolchen begegnet Handwerkszeug, z. B. ein Mörser,[6] eine Mörserkeule aus grünem Stein,[7] eine Bronzezange,[8] ein steinernes Gewicht[9] und ähnliche Gegenstände.

### IX. Rückblick

a) Blicken wir auf die Grabbeigaben der kretisch-mykenischen Epoche zurück, so können wir als Gesamteindruck feststellen, daß hier Totengaben von großem Wert und Umfang mitgegeben wurden. Im einzelnen bestehen erhebliche Unterschiede nach Art und Menge. Man darf diese nicht bloß auf die im Laufe der Jahrtausende erfolgten Beraubungen zurückführen. Die Unterschiede hängen mit der sozialen und wirtschaftlichen Lage zusammen, die sich in der Grabbeigabe deutlich ausprägt.[10] Der Tod schafft noch keine Gleichheit. In Mykenae und Pylos handelte es sich z. B. um die Gräber mächtiger Fürsten (*βασιλῆες*), das

---

[1] S. 9 ff., 12 (Abb. 19), Taf. I. [2] S. 21 ff. [3] S. 22 ff. [4] S. 26 ff.

[5] H. B. Walters in Murray-Smith-Walters, Excavations of Cyprus (1900) S. 79—81 (Site D).

[6] Grab 89 (S. 80). [7] Grab 45 (S. 79). [8] Grab 107 S. 81), Abb. 82 (S. 66).

[9] Dieses in dem späteren Grabe Nr. 52 (um 700 v. Chr.) S. 79.

[10] Koehler, Kuppelgrab von Menidi S. 52.

gleiche gilt von Orchomenos und Isopata. In den Kuppelgräbern zu Menidi und Spata, auch in Thorikos, ruhten begüterte Herren und Krieger. Hier fanden sich Waffen und Rüstung, bei den Frauen auch elegantes Toilettengerät aus Elfenbein. Mit den toten Fürsten von Mykenae können sie sich freilich nicht messen. Kleinere Leute sind z. B. in Knossos, Enkomi und Curium, besonders auch in den Massengräbern in der Mesará, in den Volksgräbern von Leukas oder in den Reihengräbern im attischen Salamis begraben. Aber auch hier sind im einzelnen noch erhebliche Unterschiede erkennbar. Die Kaufleute von Enkomi (dem zyprischen Salamis) legen prächtigen Goldschmuck in die Gräber, aber auch bei den Massengräbern in der Mesará fällt die verhältnismäßig große Zahl von Gegenständen aus Gold auf. Sie erklären sich aus dem Wohlstand der friedlichen kretischen Bevölkerung in mittelminoischer Zeit.[1] Wie dürftig wirken dagegen z. B. die Bürgergräber von Knossos und besonders in Curium, auch in Leukas (Ithaka), in dem das Handwerkszeug vorherrscht: Meißel, Säge, Gußform und Schleifstein, gelegentlich ein Messer oder ein paar Pfeilspitzen. Arme Sklaven sind endlich in den Grabstätten beim Kuppelgrabe von Hagia Triada verscharrt worden.

Von der dorischen Wanderung ab treten die Unterschiede in die Beigaben, wie wir sehen werden,[2] immer mehr zurück, um schließlich fast völlig zu verschwinden.

b) Auf die Zusammenhänge der kretisch-mykenischen Kultur mit Ägypten und dem Orient ist bereits mehrfach hingewiesen worden.[3] Damit ist aber keineswegs gesagt,

---

[1] Über den Wohlstand der kretischen Bevölkerung s. jetzt Walter Otto, Kulturgeschichte S. 63 f.

[2] Unten Buch II.

[3] Oben S. 7 Anm. 2, 17. Über orientalische Grabbeigaben vgl. Diodor. Siculus (Bekker) II 27 (über die Beisetzung Sardanapals, des letzten

daß die Griechen die Idee der Totengabe aus Ägypten oder dem Orient entlehnt haben. Es handelt sich um Parallelbildungen, um „Urphänomene“ der Menschheit, die gemeinsamen Grundanschauungen entspringen.[1] Das schließt nicht aus, daß bei der Ausgestaltung der Beigaben, besonders der Fürsten, ebenso wie bei dem Bau der Grabanlagen (Isopata), orientalische oder ägyptische Vorbilder Einfluß gehabt haben.[2]

## § 3. Der Totenteil im Epos

I. Nach Vorlegung der Grabfunde sollen nunmehr die homerischen Epen auf ihre Stellung zur Totengabe hin untersucht werden.

In den Epen sind zwei verschiedene Kulturen nebeneinander dargestellt. Ein Teil der Griechen besitzt reiche, mit Edelmetallen ausgestattete Paläste, Kriegswagen, prächtige Waffen und kostbare Gewänder. Die anderen haben einfache Herrenhäuser, keine Kriegswagen, einfache Kleider und Waffen.

Der Beginn der Entstehung des Epos fällt in das Ende der mykenischen Kultur.[3] In den prächtigen Ausstattungen

---

Königs von Assyrien, der sich zusammen mit seinen Schätzen, Frauen und Eunuchen verbrannte [. . . *πυρὰν ἐν τοῖς βασιλείοις κατεσκεύασεν ὑπερμεγέθη, καὶ τόν τε χρυσὸν καὶ ἄργυρον ἅπαντα, πρὸς δὲ τούτοις τὴν βασιλικὴν ἐσθῆτα πᾶσαν ἐπὶ ταύτην ἐσώρευσε, τὰς δὲ παλλακίδας καὶ τοὺς εὐνούχους συγκλείσας εἰς τὸν ἐν μέσῃ τῇ πυρᾷ κατεσκευασμένον οἶκον ἅμα τούτοις ἅπασιν ἑαυτόν τε καὶ τὰ βασίλεια κατέκαυσεν*]), ferner die bekannte Erzählung von der Königin Nitokris von Babylon (Herodot I 187), die über ihrem Grabe die Inschrift anbringen ließ: *Τῶν τις ἐμεῦ ὕστερον γινομένων Βαβυλῶνος βασιλέων ἢν σπανίσῃ χρημάτων, ἀνοίξας τὸν τάφον λαβέτω ὁκόσα βούλεται χρήματα. Μὴ μέντοι γε μὴ σπανίσας γε ἄλλως ἀνοίξῃ. Οὐ γὰρ ἄμεινον.* Darius ließ das Tor öffnen, fand aber nur den Leichnam mit der Inschrift: *Εἰ μὴ ἄπληστος τε ἔας χρημάτων καὶ αἰσχροκερδής, οὐκ ἂν νεκρῶν θήκας ἀνέῳγες.*

[1] Siehe oben S. 1 Anm. 1. [2] Siehe oben S. 17.

[3] Über den Zeitraum, in dem die homerischen Epen entstanden sind, und über die beiden Kulturgeschichten bei Homer s. u. a. Helbig, Das home-

sind die Schilderungen der kretisch-mykenischen Kultur zu erblicken, die zur Zeit als das Epos zu entstehen begann, bereits im Untergange begriffen war, in den einfacheren Zuständen die Kultur der Griechen nach der Einwanderung. Die Achäer, die Hauptbelden der Epen, haben die kretisch-mykenische Kultur am längsten bewahrt.

Aus dieser Darstellung zweier verschiedener Kulturen ergeben sich Widersprüche, ein Gemisch von archaischen und modernen Zügen auf den verschiedensten Gebieten, auch auf dem Gebiete der Bestattung. Ich erinnere z. B. an die berühmte Streitfrage: Begraben, Verbrennen oder Rösten der Leichen?[1]

---

rische Epos aus den Denkmälern erläutert, 2. Aufl. (1887) S. 1 ff., Drerup, Homer (1903) S. 118 ff., auch Springer-Wolters, Die Kunst des Altertums, 12. Aufl. (1923) S. 135. — Die bedeutend ältere Ilias reicht nur mit ihren jüngsten Stücken bis ins 8. Jahrh. hinab. Die Gedichte, aus denen die Odyssee kompiliert wurde, gehören dem 8. und dem 7. Jahrh. an. Der Kompilator lebte schwerlich vor der 2. Hälfte des 7. Jahrh. Vgl. Helbig a. a. O.

[1] Es sei hier zunächst nur angedeutet, daß aus Leichenverbrennung und Begräbnis hinsichtlich der eschatologischen Grundlagen zu weit gehende Folgerungen gezogen worden sind (s. z. B. Rohde, Psyche I, 7. und 8. Aufl., S. 26 ff., Hirt, Indogermanen II, 1907, S. 501, auch von Schrader, Begraben und Verbrennen, 1910, S. 20 ff., s. hierzu die zutreffenden Ausführungen von Schreuer, Ztschr. f. vgl. Rechtsw. Bd. 33 S. 397 f., besonders S. 399 Anm. 3, und von Walter F. Otto, Die Manen 1923, S. 43 Anm. 1). — Dörpfeld, Neue Jahrbücher f. kl. Phil. 29 (1912) S. 1 ff., ferner „Sechster Brief über Leukas-Ithaka, die Ergebnisse der Ausgrabungen von 1910, S. 20 ff. hat ausgeführt, daß mindestens neben Bestatten und Verbrennen bei den Griechen auch ein „Rösten“ der Leiche (*ταρχύειν*?, Il. VII, 85, vgl. zu diesem Worte die bei Boisacq, dict. etym. Angeführten, ferner Pfuhl, Gött. Gel. Anzeigen 1907 S. 617, Carl Schmidt, Zeitschr. f. ägyptische Sprache 32, 1894, S. 55) vorkommt. Begraben und Verbrennen dürfen nicht so scharf geschieden werden. Es ist charakteristisch, daß die Beigaben in den Brandgräbern, wie wir oben gesehen haben und wie auch die Gräber der folgenden Periode noch zeigen werden, in derselben Weise vorkommen wie in den Bestattungsgräbern, und zwar, wie die Funde zeigen, bald verbrannt, bald angebrannt, bald in unversehrtem Zustande. So enthält z. B. Grab II

Hier handelt es sich zunächst nur darum, festzustellen, was Homer über die Grabbeigaben berichtet. Bei der Bearbeitung des Materials werden wir mit interpretatio duplex vorgehen müssen.

II. Mit dem Gefährten des Odysseus Elpenor werden seine *τεύχεα,* sein Kriegszeug, Rüstung und Waffen, mitverbrannt.[1] Auf dem Grabhügel, in den die Asche versenkt wird, wird neben einer Säule auch ein Ruder angebracht, das ebenfalls als Totengabe anzusehen ist. (Wo die Totengaben hingelegt werden — in das Grab, und zwar in oder neben den Sarkophag oder in die Urne, auf das Grab, oder, wie wir dies z. B. in den Dipylongräbern und anderwärts finden, auf eine Platte in halber Höhe des Grabschachts —, ist unerheblich.)

Elpenors Schatten erscheint vor der Bestattung dem Odysseus und bittet,[2] ihn zu verbrennen „mit der Rüstung, die mir gehört" (*σὺν τεύχεσιν, ἅσσα μοι ἔστιν*). Das Eigentum des Erblassers an dieser Totengabe ist hier deutlich hervorgehoben.[3] Auch um die Aufstellung des Ruders auf dem Grabhügel hatte Elpenor gebeten.

Ebenso verbrennt Achill mit dem erschlagenen Feinde Eëtion dessen Waffen.[4]

Il. XXII v. 510—514 erklärt Andromache, daß sie für den toten Hektor, der nackt und unbestattet im Griechen-

---

des Dipylonfriedhofs — ein Brandgrab — dieselben Beigaben wie die übrigen Gräber (Brückner-Pernice, Ath. Mitt. 18 S. 105).

[1] Od. XII, 13. [2] Od. XI, 74 ff.

[3] Vgl. Bruck, Schenkung I, S. 10 Anm., Weiß, Griech. Privatrecht I, S. 147. — Nach Tylor, Anfänge der Kultur I, 487 pflegen auch die modernen Griechen auf dem Grabe eines Schiffers Ruder aufzupflanzen. — Die Wikinger gaben ganze Schiffe mit. — Vgl. auch Sophokles Ajax v. 577, Ajax bittet, mit seinen Waffen begraben zu werden (*τὰ δ' ἄλλα τεύχη κοιν' ἐμοὶ τεθάψεται*). Siehe zu dieser Stelle noch unten § 18 II.

[4] Il. VI, 416 ff.: *κατὰ δ' ἔκτανεν Ἠετίωνα, οὐδὲ μὲν ἐξενάριξε, σεβάσσατο γὰρ τό γε θυμῷ, ἀλλ' ἄρα μιν κατέκηε σὺν ἔντεσι δαιδαλέοισιν ἠδ' ἐπὶ σῆμ' ἔχεεν.* — Die Mitgabe der Waffen an den Feind ist eine Ausnahme und wird besonders begründet.

lager liege, seine Kleider sämtlich verbrennen werde.[1] Sie glaubt, Achill werde ihm die Bestattung versagen.

Auch hier tritt der Gedanke der Totengabe zutage. Die Vorstellung ist der des *κενοτάφιον* verwandt.

III. Die alten Vorstellungen der mykenischen Zeit treten noch deutlich bei der berühmten Bestattung des Patroklos auf, hier schimmern bei den Menschenopfern noch uralte Anschauungen durch. In der Tat gehören diese Verse zu den ältesten Teilen der Ilias.[2] Schafe und Rinder, ferner vier Rosse, zwei Hunde und schließlich zwölf Troerjünglinge schlachtet Achill und wirft sie auf den Scheiterhaufen, auf den er auch Krüge mit Honig und Öl stellt.[3]

Wenn Patroklos ohne Totengaben aus Gold und Silber verbrannt wird, so hängt das damit zusammen, daß seine definitive Beisetzung in der Urne ja erst in heimischer Erde, in Griechenland, erfolgen soll (Il. VII, 333).[4] Seine Waffen hat überdies Hektor geraubt.

---

[1] v. 510: *ἀτάρ τοι εἵματ' ἐνὶ μέγαροισιν κέονται λεπτά τε καὶ χαρίεντα, τετύγμενα χερσὶ γυναίκων. ἀλλ' ἤ τοι τάδε πάντα καταφλέξω πυρὶ κηλέῳ.*

[2] Helbig, Sitzungsberichte der Münchner Akademie d. Wissenschaften 1900, S. 208.

[3] Il. XXIII, 166 ff.:

*πόλλα δὲ ἴφια μῆλα καὶ εἰλίποδας ἕλικας βοῦς*
*πρόσθε πυρῆς ἔδερον τε καὶ ἄμφεπον· ἐκ δ' ἄρα πάντων*
*δημὸν ἑλὼν ἐκάλυψε νέκυν μεγάθυμος Ἀχιλλεὺς*
*ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, περὶ δὲ δρατὰ σώματα νήει.*
170 *ἐν δ' ἐτίθει μέλιτος καὶ ἀλείφατος ἀμφιφορῆας,*
*πρὸς λέχεα κλίνων· πίσυρας δ' ἐριαύχενας ἵππους*
*ἐσσυμένως ἐνέβαλλε πυρῇ μεγάλα στεναχίζων.*
*ἔννεα τῷ γε ἄνακτι τραπεζῆες κύνες ἦσαν*
*καὶ μὲν τῶν ἐνέβαλλε πυρῇ δύο δειροτομήσας,*
*δώδεκα δε Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοὺς*
*χάλκῷ διόων.*

Wir werden auf diese Stelle noch zurückkommen müssen. Vgl. unten § 16 I und § 17 III. Vgl. auch noch Il. XXII, 179 (auch Il. XVIII, 336 und XXII, 19 ff.).

[4] Vgl. Dörpfeld, Sechster Brief über Leukas-Ithaka S. 21.

Schafe und Rinder sind Opfertiere. Sie werden abgehäutet,[1] im Gegensatz zu den Pferden und Hunden, die dem Toten im Jenseits dienen sollen.

Bei der erheblich jüngeren Schilderung der Leichenfeier für Achill in der Odyssee (XXIV, 63 ff.) fehlen bereits die Menschenopfer. Bei den zwölf Troerjünglingen, die Patroklos geopfert werden, handelt es sich offensichtlich um die alte Anschauung, daß sie dem Toten als Sklaven dienen sollen.

Auf der Akropolis von Mykenae wurden nach dem Berichte Schliemanns[2] „ungefähr 9 Fuß oberhalb der Öffnung des dritten Grabes ... auf dem Abhange des Felsen, in einer Tiefe von 21 Fuß unterhalb der früheren Bodenfläche eine Menge Skelette von Menschen" gefunden, „welche augenscheinlich nicht auf dem Scheiterhaufen gewesen waren ..." Die einzigen bei diesen Gerippen gefundenen Beigaben waren Messer von Obsidian und fünf Vasen. Hier handelt es sich wohl ebenfalls um Sklaven oder Kriegsgefangene, die bei der Beisetzung geschlachtet und mit bestattet worden waren.[3] Bei der Opferung der troischen Gefangenen schildert Homer wieder den Brauch der verflossenen mykenischen Epoche.

Auch in den Volksgräbern der Unterstadt von Mykenae[4] und zwar in dem Dromoi, die zu den einzelnen Kammergräbern führten, fanden sich Skelette, in einem Falle sogar sechs die nach dem Befunde gleichzeitig bestattet waren. Tsuntas nahm an, daß es sich auch hier um geschlachtete Sklaven oder Kriegsgefangene handelte, Schuchhardt[5] glaubt, daß sie eines natürlichen Todes verstorben seien.

---

[1] Über das Abhäuten der Opfertiere s. Stengel, Opferbräuche der Griechen S. 158; Samter, Volkskunde S. 152. — Über die rechtlichen Anschauungen, die hier zugrunde liegen, s. unten § 16.

[2] Mykenae S. 188 ff. [3] Schuchhardt S. 246.

[4] Siehe oben S. 13. [5] S. 341.

Die Gleichzeitigkeit der Beisetzung spricht gegen die letztere Annahme.[1]

Einem Massengrab von Sklaven in der Nähe des Herrengrabes begegneten wir bereits am Kuppelgrabe von Hagia Triada beim kretischen Phaestos.[2]

Ein Überbleibsel der Menschenopfer am Grabe, besonders von Sklaven und ihrer Beisetzung mit den Herren ist in der Sitte zu erblicken, daß Sklaven oder Konkubinen zwar nicht mehr bei der Beisetzung geschlachtet, aber nach ihrem späteren natürlichen Tode über dem Sarge des Herrn in demselben Grabe beigesetzt werden.[3]

---

[1] Über Totenfolge des Gesindes bei den Germanen s. Schreuer, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. 34, 21 ff., 64.

[2] Oben S. 17 f. — Von Menschenmitgaben in großem Stil berichtet ausführlich Herodot IV, 71 und 72 bei der Schilderung der skythischen Königsbegräbnisse. Geschlachtet und dem Könige mitgegeben wurden eine Konkubine, der Weinschenk, der Koch, der Marschall, der Leibdiener, der Bote, neben vielen Pferden. Nach Ablauf eines Jahres werden weitere 50 Diener — und zwar die geschicktesten — zusammen mit 50 der schönsten Pferde erwürgt und dem Könige dargebracht. Das Entwicklungsstadium der Menschenmitgabe in diesem Umfang ist bei den Griechen der kretisch-mykenischen Epoche nicht mehr nachweisbar. Die nomadisierenden Skythen sind auf dieser Stufe noch länger stehen geblieben. Bei der skythischen Totenmitgabe ist zu erwähnen, daß die Leichname der Diener auf die toten Pferde gesetzt wurden (Herodot IV, 72: *τῶν δὲ νεηνίσκων τῶν ἀποπεπνιγμένων τῶν πεντήκοντα ἕνα ἕκαστον ἀναβιβάζουσι ἐπὶ τὸν ἵππον* ...). Die Griechen müssen diesen Brauch aber ebenfalls geübt haben. Surrogate dieser Totenreiter (vgl. unten § 21) sind m. E. noch in den Terrakottareitern zu erblicken, die sich zuweilen in den Gräbern finden, so z. B. in mykenischer Zeit in zyprischen Gräbern (vgl. Abb. 112 bei Murray-Smith-Walters, Excavations of Cyprus, 1900, S. 70), im Kuppelgrabe von Menidi (Wolters, Arch. Jahrb. 14 S. 118 ff.), in Boeotien noch gegen 500 v. Chr. (Burrows and Ure, Annual of the Brit. School XIV S. 281). — Nach V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere (8. Aufl. herausg. von Schrader, 1911) S. 544 sollen noch im Jahre 1874 die acht isabellenfarbigen Kutschpferde des letzten Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Hessen, die auch seinen Leichenwagen gezogen hatten, nach diesem letzten Dienst erschossen worden sein.

[3] Orsi, Notizie degli scavi, 1895, S. 112, auf Grund nicht seltener Be-

IV. Auch sonst begegnen Menschenopfer für Tote, so in der Sage von der Opferung der Polyxena am Grabe Achills, die in der Iliopersis erzählt und von Euripides in die „Hekabe“ übernommen ist.[1] In historischer Zeit begegnen Menschenmitgaben nur selten und in der Regel auch nur an den Grenzen der griechischen Welt, so, wie die Grabfunde zeigen, am Pontus,[2] ferner bei den Thrakern,[3] die in Polygamie leben (bei ihnen wird die Lieblingsfrau von ihrem nächsten Verwandten am Grabe des Gatten geschlachtet und mitgegeben), weiter bei den Albanern im Kaukasus.[4]

Auffälligerweise sind noch im Jahre 183 v. Chr. — also 140 Jahre nach dem Tode des Aristoteles — am Grabe des Philopoimen gefangene Messenier getötet worden.[5] Entwicklungsgeschichtlich ist dieses Ereignis etwa mit der letzten deutschen Hexenverbrennung vom Jahre 1783 auf eine Stufe zu stellen.[6]

Noch Lukian (de luctu § 14) berichtet vom Abschlachten von

---

funde in der Nekropole del Fusco bei Syrakus. — Über die Gruft einer herrschaftlichen griechischen Familie und eines hinter ihr liegenden Massengrabes für die zahlreichen Angehörigen der ägyptischen Dienerschaft in Alexandria s. Schreiber-Sieglin, Ausgrabungen in Alexandria, Textband S. 59.

[1] Hierzu Stengel, Griechische Kultusaltertümer[3] S. 129; Samter, Volkskunde S. 154; Tylor, Anfänge der Kultur I S. 454 ff. (viel Material über Naturvölker).

[2] Unten § 19 XI. [3] Herodot V c. 5; Pomponius Mela 2, 2, 4.

[4] Dort handelt es sich allerdings nicht um Totengaben, sondern um Menschenopfer zu Ehren der Götter, die aber auch sonst analog behandelt werden. Vgl. Strabo XI, 8, 7 (p. 503 ein Hierodule wird vom Oberpriester mit heiliger Kette gefesselt, ein Jahr lang kostbar ernährt, dann gesalbt, mit der heiligen Lanze getötet und zusammen mit Opfertieren der Gottheit geopfert. Bevor der Leichnam dargebracht wird, treten alle zur Entsündigung darauf ([*ἐπιβαίνουσιν ἅπαντες καθαρσίῳ χρώμενοι*]).

[5] Plutarch, Philopoimen 21: *Ετάφη μὲν οὖν, ὡς εἰκός, ἐνδόξως καὶ περὶ τὸ μνημεῖον αὐτοῦ οἱ τῶν Μεσσηνίων αἰχμάλωτοι κατελεύσθησαν.*

[6] Menschenopfer für Tote und Hexenverbrennung sind an sich natürlich wesensverschieden.

Pferden, Beischläferinnen und Mundschenken auf den Gräbern, vom Verbrennen der Kleider und Schmuck. Das gilt in diesem Umfange natürlich nicht mehr für die eigene Zeit Lukians.

## § 4. Die dem Totenteil zugrunde liegenden Anschauungen (mit Ausnahme der rechtlichen).

Die Gedanken, die der Totenmitgabe in dieser ältesten Periode zugrunde liegen, sind bei den Griechen dieselben wie bei andern Völkern auf entsprechender Stufe, bei Germanen, Ägyptern und Indern, Japanern und Chinesen.

I. Ausgangspunkt ist die Unfähigkeit des primitiven Menschen, den Tod zu begreifen. Daß das Leben, die Bewegung, mit einem Schlage und für immer beendet sein soll, ist eine Tatsache, die dem Primitiven nicht in den Kopf will. Der Abstand dieser Empfindungen von denjenigen, mit denen der moderne Mensch dem Rätsel Tod gegenübersteht, darf nicht überschätzt werden. Erscheint es doch auch uns heut oft genug geradezu unfaßbar, wenn ein Mensch mitten im Schaffen und Kämpfen plötzlich zusammenbricht, wenn ein Menschenleben einfach weggewischt sein soll.

Auf der ältesten Stufe findet sich der Grieche mit dem Sterben zunächst in der Weise ab, daß er es negiert. Er betrachtet den Toten als fortexistierend und zwar zunächst rein körperlich. Das ist die Idee des noch weiter lebenden Leichnams.[1]

[1] Der Gedanke des Weiterlebens des Toten wird, wenn auch in verschiedenen Abwandlungen, durchgeführt u. a. von Rohde, Psyche I, 7. und 8. Aufl., S. 1 ff.; Dümmler, Kleine Schriften II (1901) S. 261 ff. (Besprechung von Rohdes Psyche), Schrader, Begraben und Verbrennen im Lichte der Religions- und Kulturgeschichte, 1910, S. 1 ff.; Brunner, Z. d. Sav.Stiftung (Germ. Abt.) 29, 1898, S. 107 ff. und „Das rechtliche Fortleben der Toten bei den Germanen" in der Deutsch. Monatsschr. f. d. ges. Leben d. Gegenw. VI (1907) S. 18 ff., ferner Z. d. Sav.Stiftung (Germ. Abt.) 31, 1910, S. 235 ff.; Hirt, Die Indogermanen II (1907) S. 492 ff.; Neckel, Walhall, Studien über germanischen Jenseitsglauben (1913) und mit besonderer Konsequenz neuerdings von Schreuer, Zeitschr. f. vgl. Rechtsw. 33 (1916) S. 342 ff. und Bd. 34 (1916) S. 1 ff. im Hinblick auf das

Der Tod wird auch als eine Abart des Schlafes aufgefaßt, eine Vorstellung, die sich wie bei anderen Völkern auch bei den Griechen wiederfindet. Der Tod ist der Bruder des Schlafes.[1]

Aus dem Fortleben der Toten in erdengleicher Gestalt folgt das Bedürfnis und die Überzeugung von der Notwendigkeit der Totengabe. Der Tote ist wie ein Lebender zu behandeln, er ist mit allem, was er zu Lebzeiten gebraucht hat, auszustatten: mit Waffen, Schmuck und Hausrat, mit Speise und Trank — und zwar hiermit auch noch nach der Bestattung[2] —, mit Pferden und Hunden, auch mit Frauen und Konkubinen, Tänzerinnen und Flötenspielerinnen.

Das ist im wesentlichen noch der Standpunkt der kretisch-mykenischen Epoche, er kommt auch noch in der älteren Anschauungsschicht der Epen, z. B. bei der Bestattung des Patroklos[3] zum Ausdruck.

Die Grabinventare lassen diese Anschauungen deutlich erkennen. Allerdings ist selbst in den ältesten und am großartigsten ausgestatteten Gräbern, die auf uns ge-

---

germanische Recht, wo aber auch das griechische Recht mehrfach gestreift wird. Siehe ferner Mogk, Neue Jahrbücher 43 (1919) S. 103 ff. und Germanische Mythologie (1921) S. 55 ff.; H. Vordemfelde, Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten, I. Halbbd. (1923) S. 151 ff.; B. Ankermann, Die Religion der Naturvölker, in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Rel. Geschichte I[4] (1924) S. 135 ff.; E. Weiß, Griech. Privatrecht I 143. Vgl. auch noch Carl Maria Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften, Freiburg i. Br., 1897, S. 1 ff., ferner Ganschinietz, Art. *κατάβασις* bei Pauly-Wissowa.

[1] Vgl. Il. XIV, 230; Il. XVI, 672. 682; Hesiod Theog. 756, Tod und Schlaf sind die Kinder der *Νύξ* (Hesiod v. 758). Vgl. auch Od. XXII, 88.

[2] Siehe unten § 24.

[3] Vgl. Rohde, Psyche I, 7. und 8. Aufl., S. 1 ff.; Schreuer, Zeitschr. f. vgl. Rechtsw. 33 S. 353 Anm. 2; Weiß, Griech. Priv.R. I S. 143. Über die neben der älteren Auffassung im Epos bereits zum Ausdrucke gelangende jüngere Auffassung, daß nicht mehr der Leichnam, sondern nur die „Psyche" des Menschen fortlebt, s. unten, hier handelt es sich zunächst nur um die Darstellung der älteren Epoche.

kommen sind, bereits eine leichte Abschwächung eingetreten, der Tote erhält auch schon Nachbildungen und Ersatzstücke.[1]

Der Totengabe entspricht auf der anderen Seite die Schändung der Leiche des toten Feindes.[2] Der Leichnam verspürt auch die herabwürdigende Behandlung.

II. Zu der Überzeugung von den Bedürfnissen des Toten gesellt sich als weiteres Motiv der Totengabe die Furcht vor dem Toten. Der leblose Leichnam ist unheimlich, er flößt Entsetzen ein.[3] Auch hier hat sich der moderne Mensch in seinem Empfinden nur wenig vom primitiven Urmenschen entfernt.[4]

Auf die Furcht vor dem Toten geht u. a. auch die Zerstückelung der Leiche zurück, der wir bei Naturvölkern begegnen.[5]

Werden dem Toten die Totengaben und Opfer versagt, deren er zur Fortsetzung seines Daseins im Grabe bedarf,

---

[1] Siehe hierzu unten § 21.

[2] Die Leiche wird den Hunden (Il. XXII, 89) oder den Fischen (Il. XXI, 122 ff.) zum Fraß vorgeworfen, Hektor will dem toten Patroklos das Haupt abschlagen (Il. XVII, 125 ff.), vgl. auch Il. XXII, 337 ff. Achill schleift den toten Hektor dreimal um das Grab des Patroklos (XXIV, 16). Das Epos mißbilligt übrigens letztere Handlungsweise. (Il. XXII, 395; XXIII, 24; XXIV, 22. 52. 113 ff.).

[3] Über die Furcht als Motiv des Totenkults s. Caland, Altindischer Ahnenkult, 1893, S. 176 f., Jolly, Grundriß der indoarischen Philologie Bd. II, 8. Heft (1896) S. 154, Hellwig, Archiv für Religionswissenschaft XVIII, 292 ff.

[4] Ein charakteristisches Beispiel bieten die Memoiren eines vollkommenen Rationalisten, des bekannten Arztes Carl Ludwig Schleich (Besonnte Vergangenheit, ohne Jahr, S. 150, 151), in denen geschildert wird, wie der Verfasser, damals Assistent Virchows, nachts im dunklen Leichenkeller des pathologischen Instituts an einem Nagel hängen bleibt, sich aber von einer Leiche gefaßt glaubt und vor Entsetzen ohnmächtig zusammenbricht.

[5] Vgl. z. B. Herodots Bericht über die Issedonen (IV 26: *τὴν δι κεφαλὴν αὐτοῦ* [sc. des Toten] *ψιλώσαντες καὶ ἐκκαθήραντες καταχρυσοῦσ. καὶ ἔπειτα ἅτε ἀγάλματι χρέωνται, θυσίας μεγάλας ἐπετείους ἐπιτελέοντες Παῖς δὲ πατρὶ τοῦτο ποιέει, κατά περ Ἕλληνες τὰ γενέσια*).

so steigt er aus dem Grabe hervor, um sich das Versagte zu holen. Er kehrt als blutsaugendes Gespenst (Vampyrgedanke) zurück, um sich an den zur Totenpflege verpflichteten Lebenden zu rächen. Jeder Tote ist bestrebt, Lebende nach sich zu ziehen.[1] Vom rückkehrenden Toten (dem Wiedergänger, revenant) droht Verderben: Tod, Schlagfluß, Epilepsie, Erblindung und anderes Furchtbares.[2]

III. Die Ansicht, daß der Tote der Totengabe bedürfe, um sein Dasein fortführen zu können, und die Furcht vor der Rache des Toten, dessen Bedürfnisse nicht befriedigt werden, reichen allein aber nicht aus, um den Totenteil zu motivieren. Pietät und Zuneigung zu dem Verstorbenen genügen ebensowenig, um die Mitgabe wertvoller Gegenstände, ja ganzer Vermögen zu erklären, die die Überlebenden sehr wohl brauchen konnten.[3] Es muß auch ein Recht der Toten auf den Totenteil anerkannt worden sein.[4]

---

[1] G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst (1882) S. 3. Siehe auch unten § 30 IV.

[2] Rohde, Psyche II S. 33 ff.; Pernice bei Gercke-Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft II[2] S. 61, germanische Analogien bei Schreuer 33 S. 373 ff. Siehe jetzt auch Walter F. Otto, Die Manen, 1923, S. 80 ff.

[3] Was für Objekte, insbesondere aus Edelmetall den Lebenden entzogen und den Toten mitgegeben wurden, wird deutlich, wenn man die Grabinventare der alten mykenischen Zeit etwa mit dem vergleicht, was fast tausend Jahre später im Testament eines so vornehmen und begüterten Mannes wie Plato († 347 v. Chr.) an Edelmetallen ausdrücklich aufgezählt wird (bei Diog. Laërt. 3, 42): eine silberne Schale, ein Becher, ein goldener Fingerring und ein Ohrring — das ist alles!

[4] Siehe vorläufig Bruck, Schenkung I S. 10 Anm., und Weiß, Griech. Privatrecht I, 146 ff. Aus Herodot V, 92 kann ein Recht des Toten auf die Totengabe allerdings nicht gefolgert werden (dies tut Weiß S. 147 Anm. 32). Die verstorbene Gattin des Tyrannen Periander von Korinth erscheint ihrem Manne und erklärt ihm, *ῥιγοῦν τε γὰρ καὶ εἶναι γυμνή· τῶν γὰρ οἱ συγκατέθαψε ἱματίων ὄφελος εἶναι οὐδὲν οὐ κατακαυθέντων.* Hieraus folgt nur das Bedürfnis nach Kleidern, weil die mit ihr begrabenen Kleider ihr nichts nützten, da sie nicht mitverbrannt

Nur dann konnte man die Rache des Toten, dessen Bedürfnisse nicht erfüllt waren, fürchten, wenn die Auffassung bestand, daß der Tote ein Recht auf die Totengaben besaß.

Diese Rechtslage des Totenteils soll im folgenden untersucht werden.

---

worden wären. Die Stelle ist insofern auffällig, als ein Unterschied zwischen Verbrennen und Begraben der Totengaben sonst nicht erkennbar ist (vgl. oben S. 28 Anm. 3 und unten § 20 II). Allzuviel Gewicht ist auf die anekdotenhafte Erzählung nicht zu legen.

## 2. Kapitel
# TOTENTEIL UND INDIVIDUALEIGENTUM

### § 5. Vorbemerkung

Wenn wir uns nunmehr den rechtlichen Vorstellungen zuwenden, die dem Totenteil zugrunde liegen, so erhebt sich alsbald eine Reihe von Fragen: Woher stammten die den Toten mitgegebenen Gegenstände? Wie wurden sie erworben? Welches war ihre rechtliche Stellung?

Wir werden damit auf Fragen geführt, die für die Entstehung des griechischen Individualeigentums von grundlegender Bedeutung sind. Die wirtschaftliche wie die rechtliche Entwicklung geht von der Hausgemeinschaft aus, mit der das Familieneigentum eng zusammenhängt. Das Familienhaupt ist von Haus aus nur Verwalter des Familienvermögens. Das Eigentum steht der Familie zu. Erst nach und nach entwickelt sich das Verfügungsrecht des Familienvaters.[1]

Die Entwicklung des Individualeigentums setzt beim Totenteil ein. Im Totenteil ist, wie wir sehen werden, die Fortsetzung des Individualeigentums des Verstorbenen über den Tod hinaus zu erblicken.

Die Frage nach der Herkunft und der rechtlichen Bedeutung der Totengabe hängt daher eng mit den weiteren Fragen zusammen: Seit wann kannten die Griechen ein Individualeigentum? Und wie wurde es erworben?

---

[1] Beauchet, Histoire du droit privé de la république athénienne I p. 6 ff, 17; III p. 424; Rabel, Elterliche Teilung (Festschr. z. 49. Versammlg. dtsch. Philolog. 1907) S. 528 ff.; Bruck, Schenkung S. 1 ff., 67; Kreller, Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der Graeco-Ägypt. Papyrusurkunden S. 63 ff., 178 ff., 206 f. u. d. dort angef. Literatur.

Die Hauptquelle für die rechtshistorische Erkenntnis dieser Fragen während der kretisch-mykenischen Periode und im griechischen Mittelalter bilden neben den Grabfunden die homerischen Epen, die mit der Treue der primitiven Dichtung die Verhältnisse ihrer Zeit schildern. Hier finden wir den „getreuen Spiegel der Wirklichkeit“.[1]

Für die Erforschung des ältesten griechischen Rechts haben die Epen die gleiche Bedeutung wie die altnordischen Sagas für das altgermanische Recht.[2]

Der Rechtsschatz der homerischen Epen ist in neuerer Zeit auch von den Juristen benützt worden.[3] In seiner Totalität gehoben ist er noch lange nicht.

Die homerischen Epen sind auf ihre Stellung zum Eigentum hin — natürlich mit der gebotenen Vorsicht — genau zu prüfen. Den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet dabei die Frage nach dem Eigentumserwerb. Wir werden uns dabei vorwiegend — dem Zwecke unserer Untersuchung entsprechend — mit dem Fahrniseigentum zu beschäftigen haben.

---

[1] Über die Bedeutung Homers als Geschichtsquelle vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II S. 4. Schon die Griechen erkannten die Bedeutung Homers für die Geschichtsschreibung. Vgl. Plato, Nomoi III 4, p. 682 (im Hinblick auf Il. XX 216 ff.), vgl. auch p. 681.

[2] Für die Kenntnis des germanischen Rechts bilden die Sagas, wie die Germanisten schon lange erkannt haben, eine Quelle von außerordentlicher Wichtigkeit. Aus der reichen Literatur sei beispielsweise Amiras Nordgermanisches Obligationenrecht Bd. 2 genannt, das zu einem großen Teile auf die Sagas gestützt ist. Vgl. u. a. Andreas Heusler, Strafrecht der Isländer Sagas, ferner etwa noch Konrad Maurer, Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte (1907, 1908); K. Lehmann, Die Rigsþula, 1904, Rostocker Festschr.; auch Schreuer, Zeitschr. f. vgl. Rechtsw. Bd. 33 S. 333 ff. u. Bd. 34, S. 1 ff. baut stark auf den Sagas auf. Siehe auch Neckel, Art. Saga § 15 bei Hoops S. 72.

[3] Vgl. z. B. Partsch, Griech. Bürgschaftsrecht I (1909) S. 9 ff.; Rabel, Elterliche Teilung S. 528; Bruck, Schenkung auf den Todesfall, S. 4 ff.; Weiß, Griech.-Priv. R. I (passim).

## A. DER ERWERB DES INDIVIDUALEIGENTUMS

**Wenn wir die Fälle des Eigentumserwerbs in den Epen überblicken, ergibt sich, daß das Individualeigentum in der weit überwiegenden Zahl der Fälle originär durch Aneignung erworben wird, und zwar sind die Haupterwerbsarten: Kriegsbeute[1] und Raub.[2] An der Wiege der Rechtsentwicklung steht auch hier die Gewalt.**

### § 6. Die Kriegsbeute

**I. Das wichtigste Motiv für den Krieg ist der Wunsch nach Beute. Achill hat dem Vater des Patroklos versprochen, seinen Sohn heimzubringen, nachdem er Ilion zerstört und Anteil an der Beute erlangt hätte (*Ἴλιον ἐκπέρσαντα λάχοντα τε ληίδος αἶσαν*).[3]**

**Zerstörung der angegriffenen Stadt und Beute bilden das normale Kriegsziel.[4] Achill erklärt, als Agamemnon ihn halten will, er könne ruhig heimkehren; denn Gold, Erz, Eisen und Weiber habe er genug erbeutet.[5] Die Rückkehr**

---

[1] Ebenso wohl griechischem Vorbilde folgend (vgl. z. B. Aristoteles Pol. I, 3 § 10 *κτητικὴ κατὰ φύσιν*) das ius gentium (Inst. II 1, 17).

[2] Zu den originären Erwerbsarten gehört auch das Strandrecht. Vgl. Xenophon Anab. VII 5, 12 und 13, wo von den Einwohnern der thracischen Stadt Salmydessos (am Schwarzen Meer) erzählt wird, daß sie den Strand durch Grenzsäulen abteilten, um Streitigkeiten über das Strandgut auszuschließen. — Der Erwerb des Strandgutes steht in engen Beziehungen zum Raub. Vgl. auch Diodorus Siculus (Vogel) XIV, 37 (*οἱ μὲν οὖν Θρᾷκες εἰώθεισαν περὶ τούτους τοὺς τόπους ἐφεδρεύοντες τοὺς ἐκπίπτοντας τῶν ἐμπόρων αἰχμαλωτίζειν*). Vgl auch die Ausdrucksweise in der eben zitierten Stelle bei Xenophon Anab. VII, 5, 13: *τὰ . . . ἐκπίπτοντα . . . λήζονται* (über letzteres Wort s. unten S. 46).

[3] Il. XVIII, 327.

[4] *Πέρθειν*, eine Stadt zerstören und gleichzeitig rauben, erbeuten, ist identisch (Il. I, 125), und *πτολίπορθος*, der Städtezerstörer, zugleich also der, der bei solcher Gelegenheit reiche Beute macht, ist das ständige ehrende Epitheton der Helden und Fürsten (z. B. Il. II, 278. 728; V, 333; XX, 152. 384; XXIV, 108; Od. III, 3; X, 504. 530; XVIII, 356).

[5] Il. IX, 365—367.

aus dem Kriege mit leeren Schiffen (*σὺν κεινῇσιν νηυσί*), das heißt ohne Beute, wird verspottet.[1]

Keine Gelegenheit, Beute zu machen, wird vorübergelassen. Auch wenn der Kampf noch so unsicher steht, werden die dem Feinde abgenommenen Waffen weggeschafft.[2] Selbst auf dem gefährlichen Kundschaftergang ins Troerlager heißen Odysseus und Diomedes die Rosse des Rhesos mitgehen.[3] Diomedes bedauert nur, daß er nicht auch den Streitwagen mitnehmen kann.[4]

Die ungeheure Sucht nach Beute, die das Epos als roter Faden durchzieht, wird erst verständlich, wenn man erwägt, daß es sich hier um Menschen handelt, denen für ihre Person nahezu gar nichts gehört. Beutemachen bedeutet für sie die aussichtsreichste Möglichkeit, Individualeigentum zu erwerben.

Das treibende Motiv für die homerischen Helden ist das Streben nach Individualeigentum.

III. Wenn wir uns nunmehr den einzelnen Gegenständen der Beute zuwenden, so sehen wir, daß das wichtigste und gesuchteste Beutestück die Waffen des Gegners bilden. Sobald er gefallen ist, ist es der erste Gedanke des Siegers, ihm die Waffen abzunehmen. Das wird mit *συλεύειν, συλᾶν* bezeichnet.[5]

Selbst in dem wüsten Getümmel der *μάχη ἐπὶ ταῖς ναυσίν* zieht man den Gefallenen die Rüstungen aus,[6] oder man versucht es wenigstens.[7] Bei der *παλίωξις παρὰ τῶν νεῶν* (XV) muß Hektor, um die Troer im entscheidenden Augenblicke des Angriffs dazu zu bringen, von den Rüstungen der Ge-

---

[1] Il. IV, 181. [2] Il. III, 738. [3] Il. X, 498 ff. [4] Il. X, 504. 505.

[5] z. B. Il. IV, 48. 465. 466; V, 164; VI, 28; VII, 78. 82; VIII, 640. 641; XV, 428. 524. 544; XXII, 368. Mit *συλάω* hängt übrigens *ἀσυλία* zusammen. Zuweilen begegnen auch andere Worte, so Il. XI, 334 und XVII, 125 (*τεῦχε ἀπηύρα*), Il. XI, 580 (*αἴνυτο*); XVI, 650 (*ἀπό τ' ὤμων τεύχε' ἕληται*); XVII, 318.

[6] Il. XIII, 202. [7] Il. XIII, 182. 188. 189.

fallenen abzulassen, zur denkbar schärfsten Drohung greifen: Tod auf der Stelle und — charakteristischerweise! — Versagung des Begräbnisses.[1]

Der oberste Kriegsherr, Agamemnon, hält es an seinem großen Kampftage (*Ἀγαμέμνονος ἀριστεία*, Il. XI) nicht unter seiner Würde, einem halben Dutzend erschlagener Gegner die Rüstung abzunehmen und im Getümmel auf seinem Wagen mitzuführen.[2]

Ein geradezu technischer Ausdruck ist *ἐξεναρίζειν* (auch *ἐναρίζειν*): dem im Kampf getöteten Feinde die Rüstung (*ἔναρα*) abnehmen.[3] *Ἐξεναρίζειν* oder *ἐναρίζειν* werden zuweilen auch direkt in dem Sinne von (im Kampf) „töten" gebraucht.[4] Es ist bezeichnend, daß „die Rüstung abnehmen" und „töten" identisch sind! Die Erbeutung der Waffen ist ebenso wichtig wie die Erlegung des Gegners,[5] ja es ist geradezu die Hauptsache.[6]

Wird die Rüstung des Gefallenen ausnahmsweise nicht mitgenommen, so wird dies ausdrücklich vermerkt.[7] Dann beruht die Belassung der Waffen beim Gegner auf der Unmöglichkeit sie zu bergen. Vereinzelt steht die freiwillige

---

[1] Il. XV, 347 ff. [2] Il. XI, 100. 110. 246.

[3] z. B. Il. VII, 144. 145 (*τεύχεα δ' ἐξενάριξε*) vgl. Il. VI, 417; XII, 195; XV, 343; XVII, 187; ferner Od. XI, 273; XXII, 264; Hesiod, Theog. 289.

[4] z. B. Il. V, 155. 703; VI, 20. 30, 36; XI, 145. 368; XIV, 513; XV, 332. 518; XVI, 692; XVII, 537; XX, 339.

[5] Dazu ist das Islamische Recht zu vergleichen. Nach schafiitischer Lehre darf derjenige, welcher einen anderen im Kampfe getötet hat, sich ohne weiteres dessen Waffenrüstung (Salab) aneignen (Th. W. Juynboll, Handbuch des Islamischen Gesetzes nach der Lehre der Schafiitischen Schule, 1910, S. 342 Anm. 4).

[6] Andere Bezeichnungen für „Beute" sind: *ἕλωρ* (von *ἑλεῖν*, Boisacq, Dict. ét. de la langue gr. von *ἑλεῖν*) Il. V, 488. 684, auch *κύρμα* Il. V, 488; XVII, 151. 272. Vgl. auch *λάφυρον* (LXX).

[7] *τεύχεα δ' οὐκ ἀπέδυσε· περίστησαν γὰρ ἑταῖροι* (Il. IV, 32), ebenso Il. V, 621. 622 und Il. XIII, 510. 511.

Mitgabe an den — ebenfalls nur ausnahmsweise — ehrenvoll bestatteten Feind.[1]

Immerhin spielt bei der Erbeutung der Waffen nicht nur Erwerbssucht, sondern auch das ideelle Moment eine Rolle, eine Siegestrophäe zu erlangen.[2]

IV. Zur typischen Kriegsbeute gehören ferner Pferde[3] und vor allem Vieh,[4] sodann Gold, Silber, Erz, Dreifüße u. a. Was die Helden mit sich führen, sind fast durchweg Beutestücke. Selbst von der *φόρμιγξ* mit silbernem Steg, auf der Achill spielt, heißt es: *τὴν ἄρετ' ἐξ ἐνάρων, πόλιν Ἠετίωνος ὀλέσσας.*[5]

Vor allem gehören aber Frauen zur Kriegsbeute. *Περὶ πτόλιός τε μαχήσεται ἠδὲ γυναικῶν* (Il. XVIII, 265). Die Eroberung einer Stadt ohne gleichzeitige Erbeutung der Frauen ist schier undenkbar.

V. Die gemeinschaftlich gemachte Beute wird geteilt.[6] Führer und hervorragende Kämpfer erhalten eine Ehren-

---

[1] Il. VI, 416 ff. bei der Verbrennung des Eëtion, vgl. oben S. 29.

[2] Il. XVII, 131 (Hektor läßt die Rüstung, die er Patroklos abgenommen hat, wegschaffen, *μέγα κλέος ἔμμεναι αὐτῷ*, vgl. XVII, 472. 473). Andererseits bedeutet es für den Gefallenen eine Erniedrigung, der Rüstung beraubt zu werden. Vgl. Il. XVI, 498 ff.; XVII, 150 ff. 162 ff.; vgl. auch XVI, 559 ff.; XVII, 91 ff.; XVII, 125 ff.

[3] Die Pferde des Streitwagens des Gefallenen werden wenn irgend möglich sofort weggeführt. Il. V, 25. 164. 236. 262—264. 321—327. 589; Il. XI, 737; XIII, 202: XVII, 485 ff.

[4] z. B. Il. IX, 406. 407. — Im Rigveda heißt der Kampf sogar gavishṭi = Rindererwerb: giv-iṣṭi (go Rind, iṣṭi Erwerbung). Vgl. H. Zimmer, Altindisches Leben (1879) S. 293.

[5] Il. IX, 188.

[6] Il. I, 125: *ἀλλὰ τὰ μὲν πολίων ἐξεπράθομεν, τὰ δέδασται.* Vgl. Il. I, 166. 368; II, 226—228; IX, 333 ff. Besonders instruktiv ist Il. IX, 695, wo eine solche Verteilung, besonders von erbeuteten Viehherden, mit Vorrecht für den Herrscher, ausführlich geschildert wird. Man vergleiche die eingehenden Vorschriften über die Verteilung der Kriegsbeute (Ghanīmah) im Islamischen Recht. Schon zur Heidenzeit fiel dem Häuptling regelmäßig ein bestimmter Anteil — meist ein Viertel — zu (auch im Hinblick auf die

gabe (γέρας, auch πρεσβήιον,[1] der Etymologie nach also ursprünglich als Altersprivileg gedacht).[2] Doch tritt gerade bei den Ehrengaben für hervorragende Kämpfer häufig der Gedanke des Selbsterwerbes, der Errungenschaft, hervor.[3]

## § 7. Der Raub

Neben der Kriegsbeute ist der Raub ein wichtiger Grund für den Erwerb von Individualeigentum.

I. Die Grenze zwischen Kriegsbeute oder Raubgut ist flüssig, denn der reguläre Krieg ist in diesen Zeiten vom Raubzug nur schwer zu unterscheiden,[4] so z. B. bei den

---

ihm obliegenden Aufwendungen für bedürftige Stammesangehörige und „Reisende"). Auf Grund von Koran VIII, 42 („Wisset, daß von dem, was ihr erbeutet, ein Fünftel Allah gehört — seinem Gesandten, dessen Familie, den Weisen, Bedürftigen und Reisenden" usw.) wurde die Verteilung der Kriegsbeute dann in den Islamischen Gesetzbüchern genau geregelt. Danach war anfangs der Imām befugt, über ein Fünftel der Beute nach seinem Gutdünken im allgemeinen Interesse zu verfügen. Nach späterer Ansicht der muslimischen Gelehrten ist das für Allah Bestimmte unter die fünf in der Offenbarung genannten Kategorien zu verteilen. (Soweit das selbständige Verfügungsrecht des Häuptlings besteht, haben wir hier eine Parallele zum „Freiteil", vgl. unten § 17.) Näheres über die Beuteverteilung bei Juynboll, Handbuch des Islamischen Gesetzes nach der Lehre der Schafiitischen Schule, S. 342 ff., 352.

[1] Il. VIII, 289: Agamemnon sagt zu Teukros: Wenn Zeus und Athene uns die Zerstörung Ilions verleihen, dann will ich πρώτῳ τοι μετ' ἐμὲ (der Feldherr soll also zuerst seine Ehrengabe erhalten!) πρεσβήιον ἐν χερὶ θήσω ἢ τρίποδ' ἠὲ δύω ἵππους αὐτοῖσιν ὀχέσφιν ἠὲ γυναῖχ' ἥ κέν τοι ὁμὸν λέχος εἰσαναβαίνοι.

[2] Vgl. auch Boisacq, Dict. ét. v. γέρας und πρέσβυς.

[3] z. B. Il. I, 160. 161: γέρας ..., ᾧ ἔπι πολλὰ μόγησα, δόσαν μοι υἷες Ἀχαιῶν. Der Streit um einen solchen Ehrenanteil an der Beute, um die Briseïs, ist ja das treibende Moment für die Ilias. Il. XVI, 56. 57: κούρην, ἣν ἄρα μοι γέρας ἔξελον υἷες Ἀχαιῶν, δουρὶ δ' ἐμῷ κτεάτισσα, πόλιν εὐτείχεα πέρσας.

[4] Vgl. Bischoff, Über den Seeraub, Philologus XXXIV (1876)

Unternehmungen, die Achill gegen zwölf Städte zur See und gegen elf zu Lande unternimmt.[1]

Dies zeigt sich schon in sprachlicher Hinsicht. *Λεία*, dor. (Pind.) *λᾱΐᾱ* und jon. att. *ληΐς* [*ληϝίς*] bezeichnet sowohl das geraubte Gut wie die Kriegsbeute.[2] Entsprechendes gilt von *ληΐζομαι. ληϊστήρ* (*ληϊστής*), *ληΐστωρ, ληϊστήρ* wird meist im Sinne von Räuber gebraucht.[3]

Der Urstamm aller dieser Bildungen ist *λαϝ* (*lāu) mit der Bedeutung „erwerben", genießen.[4] Auch diese Etymologie spricht dafür, daß der Urfall allen Erwerbes der Raub ist.

Häufig gehen Raubzüge in Kriege über, besonders schließen sich an Viehraub Fehden an, z. B. zwischen den Eleiern und Pylos.[5] Der alte Nestor schwelgt geradezu in dieser Kriegserinnerung aus der Jugendzeit. Ausführlich zählt er die große Beute an Rindern und Schafherden, Schweinen, Ziegen und Pferden auf, die bei dieser Gelegenheit gemacht wurden.[6] Unter den typischen Bildern, die

---

S. 561—563; Sestier, La piraterie dans l'antiquité, Paris 1880; Ludwig Felix, Entwicklungsgeschichte des Eigentums II (1886) S. 22 ff.; Helbig, Les vases du Dipylon et les naucraries in Mém. de l'association des inscr. XXXVI (1898) p. 98; Glotz, La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce (1904) S. 7, 8; W. Kroll, Art. Seeraub bei Pauly-Wissowa II. Reihe 3. Halbbd. Sp. 1036.

[1] Il. IX, 330 ff.: *τάων ἐκ πασέων κειμήλια πολλὰ καὶ ἐσθλὰ ἐξελόμην.*

[2] *ληίς* = Kriegsbeute, Il. IX, 406. 407; XVIII, 327; Od. V, 40. 41; dagegen i. S. von Raubgut: Soph. Trach. 758 (*λείας ἀπαρχὴν βοῦς*); Ai. 26, vgl. 54, 145; Eur. Troad. 610; Thuc. 2, 94 (*λείαν λαβόντες*) und anderwärts.

[3] z. B. Od. III, 73.

[4] Vgl. Boisacq v. *λεία* S. 564 *lau- „gagner, jouir de", womit *ἀπο-λαύω* „jouir de" zusammenhängt. (Vgl. auch Glotz, Solidarité S. 200 Anm. 2.) Derselbe Stamm in Laverna, der Göttin der Diebe. (Boisacq v. *ἀπολαύω* S. 70.)

[5] Il. XI, 671 ff. — Vgl. Dittenberger, Syll. II[2] Nr. 679 (Magnetum et Prienensium lites a Mylasensibus diiudicatae, a. 143 a. Chr.), wo Z. 85 *ἡ τῶν κτηνῶν ἁρπαγὴ γεγενημένη ἐκ τῶν τό|πων τούτων* erwähnt werden.

[6] Charakteristisch ist auch die Beuteverteilung Il. XI, 695 ff.

Hephaestos auf dem Schilde des Achill anbringt, ist dargestellt, wie ein Heer Viehherden überfällt und raubt.[1]

Achill erklärt,[2] Agamemnon zuliebe, nicht der Troer wegen sei er in den Krieg gezogen, denn *οὐ γάρ πώ ποτ' ἐμὰς βοῦς ἤλασαν οὐδὲ μὲν ἵππους.*

Wenn der Südwind die Bergspitzen mit Nebel umhüllt, heißt es Il. III, 10 ff., so ist dies den Hirten nicht lieb, den Viehdieben aber noch angenehmer als die Nacht (*ποιμέσιν οὔ τι φίλην, κλέπτῃ δέ τε νυκτὸς ἀμείνω*).[3] Dieser Vergleich ist für Homer und seine Zeit bezeichnend. Ein moderner Dichter würde bei nebelumhüllten Bergspitzen schwerlich auf die günstige Gelegenheit zum Viehdiebstahl verfallen.

II. Wir haben auch eine Spur, daß von Haus aus nicht nur die Frau, sondern auch der Knabe, der der Knabenliebe dienen soll, geraubt wurde. Bei den Kretern, bei denen die Päderastie gesetzlich geregelt war,[4] findet zum Schein ein Raub des Jünglings durch den künftigen Liebhaber statt.[5] Dieser Scheinraub ist an die Stelle des wirk-

---

[1] Il. XVIII, 520 ff. Eine ähnliche Unternehmung schildert Od. XXI, 17 ff. (die Messenier rauben aus Ithaka 300 Schafe samt ihren Hirten. Odysseus kommt als Gesandter wegen der Schuld, die das ganze Volk schuldet [*μετὰ χρεῖος, τό ῥά οἱ πᾶς δῆμος ὄφελλεν*]). — Siehe auch ebenda 22 ff.: Pferdediebstahl des Herakles, des Sohnes des Zeus (!), der den bestohlenen Iphitos, als er seine Pferde sucht, obendrein totschlägt. — Siehe ferner Od. VI, 5. 6, wo es von den Phäaken heißt, daß sie früher in der Nähe der Zyklopen wohnten, „welche sie [immer] beraubten, an Kraft stärker waren" *(οἵ σφέας σινέσκοντο, βίηφι δὲ φέρτεροι ἦσαν).*

[2] Il. I, 152—154.

[3] Über Straßenraub s. Plut. Theseus. 10 (*Σκείρων*). — Stößt der Dieb auf Widerstand, wendet er Gewalt an. Vgl. Glotz, Solidarité S. 198 Anm. 4. — Unterscheidung zwischen Diebstahl und Raub s. bei Plato Nomoi XI, 12 p. 933.

[4] Vgl. hierzu auch unten § 9 III.

[5] Strabo X, 4. 21 p. 483: *Ἴδιον δ' αὐτοῖς τὸ περὶ τοὺς ἔρωτας νόμιμον· οὐ γὰρ πειθοῖ κατεργάζονται τοὺς ἐρωμένους ἀλλ' ἁρπαγῇ.* Strabo erzählt dann ausführlich, wie der Liebhaber den Verwandten den Raub im voraus ankündigt, daß es für diese aber die größte Schande wäre (*τῶν*

lichen Raubes getreten,[1] wie ja die eigenartige Regelung der dorischen Knabenliebe auf alte Zeiten, vielleicht in die Zeiten der dorischen Wanderung, zurückgeht.

III. Von ganz besonderer Bedeutung ist der Seeraub.[2] Seefahrer und Seeräuber sind in diesen Zeiten nahezu identisch. Die reich gegliederte Küste Griechenlands und Kleinasiens und die Fülle großer und kleiner Inseln, die ein rasches Erscheinen und Verschwinden gestatteten, waren für den Seeraub wie geschaffen.[3] „Les premiers Grecs étoient tous pirates", sagte schon Montesquieu.[4]

Seit den ältesten Zeiten begegnen Spuren und Nachrichten über den Seeraub. Die Argonautensage ist allem Anschein nach von Haus aus die poetische Ausgestaltung einer Fahrt Minyscher Seeräuber.[5] Bezeichnend ist der Raub der Medea, wie ja der Frauenraub auch noch bei den Normannen und den algerischen Seeräubern eine große Rolle spielte. Die Odyssee ist mit dem weit verbreiteten Sang von der Argofahrt (*πᾶσι μέλουσα*, Od. XII, 70) vermutlich verwandt. Sie weist, wie alsbald zu zeigen sein wird, noch manche Züge einer Seeräuberdichtung auf. Spuren von Seeraub enthält auch die Bacchuslegende, wie sie in der siebenten homerischen Hymne erkennbar ist. Bacchus wird von tyrrhenischen Seeräubern geraubt, aber in verschiedenen Verwandlungen befreit.[6] Eine ganz ähnliche

---

*αἰσχίστων ἐστίν*), den Raub zu verhindern. Nur wenn der Räuber (*ὁ ἁρπάζων*) dem Jüngling nicht ebenbürtig ist, wird der Raub verhindert. Über die Geschenke, die der Liebhaber dem Knaben bei der nach zwei Monaten stattfindenden Entlassung aushändigt, s. unten § 9 III.

[1] Daß Raubzeremonien auch sonst an die Stelle des ursprünglichen Raubes treten, zeigen gewisse Eheschließungsformen und Hochzeitsgebräuche, z. B. bei den Römern (bei der deductio, vgl. Blümner, Römische Privataltertümer S. 358 und dort Zitierte) oder noch heut bei den Rumänen (hierzu Draganescu, Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. Bd. 23, 1910, S. 69 ff.).

[2] Literatur s. oben S. 45 Anm. 4. [3] Sestier a. a. O. S. 10.

[4] Esprit des lois XXI, 7. [5] Sestier S. 21 ff. [6] Sestier S. 18 ff.

Szene, wie das Epos sie oft schildert,[1] stellt die Malerei eines beim athenischen Dipylon gefundenen Kruges dar: die Mannschaft eines offenbar in räuberischer Absicht gelandeten Schiffes kämpft mit den Küstenbewohnern.[2] Ebenso wie Phöniker, Karer, Karthager so trieben auch die Griechen, besonders die Bewohner der Zykladen und Sporaden, Jahrhunderte hindurch Seeraub. Den charakteristischen Typ eines Seeräuberfürsten verkörpert Polykrates von Samos.[3]

Eine energische Bekämpfung des Seeraubes setzt erst mit dem Entstehen zur See mächtiger Staaten, wie Kreta und Rhodos,[4] ein, gänzlich unterdrückt wurde der Seeraub aber keineswegs. Bekanntlich ist selbst Plato auf der Heimfahrt von Syrakus nach Athen Seeräubern in die Hände gefallen. Auch in hellenistischer Zeit spielt der Seeraub, besonders der Frauenraub, wie u. a. die Erwähnungen in der Literatur zeigen,[5] noch eine große Rolle.

## § 8. Der Raub als legitimer Erwerbsgrund

I. Der Raub ist nicht widerrechtlich, ja er wird nicht einmal als unmoralisch empfunden, er ist erlaubt und — neben der Eigenproduktion — der wichtigste Fall des

---

[1] Od. III, 73. 105; IX, 38 ff. 254; XIV, 85. 86. 221 ff.; XV, 387. 427; XVII, 423 ff.; XXI, 18. 19; XXIV, 111. 112.

[2] Helbig, Das homerische Epos aus den Denkmälern erläutert, 2. Aufl. (1887) S. 76.

[3] Herodot III, 39. 40; Sestier S. 53 ff.; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II S. 778.

[4] Strabo XIV, 2 § 5 (C. 652) *Ἡ δὲ τῶν Ῥοδίων πόλις . . . τὰ ληστήρια καθεῖλε.*

[5] z. B. im Chariton-Roman (Hercher, Erotici Scriptores Graeci, 1859, hierzu Pringsheim, Der Kauf mit fremdem Geld, S. 39 Anm. 1 und dort Zitierte) oder in Plautus' Poenulus. Um einen Überfall von Seeräubern handelt es sich auch in dem Dekret von Aigiale auf Amorgos (Ende des 3. Jh. v. Chr.) IG XII, 7. 386 = Ditt. Syll.[3] 521 = Michel Rec. 384 Z. 6 ff.: *[ἁ]λουσῶν παρθένων τε καὶ γυναικῶν / καὶ ἄλλων σωμάτων καὶ*

legitimen Eigentumserwerbs.[1] Das zeigen zahlreiche Stellen in den Epen.

Nestor schildert dem jugendlichen Telemach, wie er mit Odysseus die Heimfahrt unternommen hätte, „umherschweifend zum Zweck der Beute, wohin uns Achill führte".[2] Von dem auf der Heimfahrt verschlagenen Menelaos heißt es: *ὁ μὲν ἔνθα πολὺν βίοτον καὶ χρυσὸν ἀγείρων* (Od. III, 301) und *πολλὰ κτήματ' ἄγων, ὅσα οἱ νέες ἄχθος ἄειραν* (Od. III, 310. 311).

Genau wie der alte Nestor denkt Menelaos über den Raub. Als Telemach die ungeheuren Schätze in Menelaos' Palaste bewundert,[3] die er mit der Halle des Zeus vergleicht, lehnt Menelaos diesen Vergleich zwar ab,[4] aber stolz fügt er hinzu (Od. IV, 80): *ἀνδρῶν δ' ἤ κέν τίς μοι ἐρίσσεται ἠὲ καὶ οὐκὶ κτήμασιν.* Dann berichtet er über den Erwerb der unermeßlichen Schätze. Er rühmt sich (IV, 81 ff.), was er alles durchgemacht und wo er in den acht Jahren seiner Heimreise überall mit seinen Schiffen herumgekommen ist, in Kypris, bei Ägyptern, Äthiopen, Sidoniern, Erembern und in Libyen. So, schließt er (V, 90), habe ich mich herumgetrieben *πολὺν βίοτον*[5] *συναγείρων.*

Es ist besonders charakteristisch, daß er gar nicht einmal sagt, wie er diesen *βίοτος* gesammelt hat. Ihm und seinen Zuhörern, den Prinzen Telemach und Peisistratos, erscheint es ganz selbstverständlich, wie ein Kriegsheld

---

*ἐλευθέρων καὶ δού|λων τῶμ πάντων πλειόνων ἢ τριάκοντα, | ἔτι ἐπὶ τοῦ λιμένος πλοῖα ἐξέκοψαν . . .*

[1] Gilbert, Jahrb. f. Klass. Philol. Suppl. XXIII (1896) S. 448, 449; Schrader, Reallexikon S. 649; Sestier S. 10 ff.; Glotz S. 198 ff.

[2] *πλαζόμενοι κατὰ ληίδ', ὅπῃ ἄρξειεν 'Αχιλλεύς* (Od. III, 104. 105; vgl. auch III, 154).

[3] Od. IV, 72 ff.: *χαλκοῦ τε στεροπὴν κὰδ δώματα ἠχήεντα*
*χρυσοῦ τ' ἠλέκτρου τε καὶ ἀργύρου ἠδ' ἐλέφαντος.*

[4] Od. IV, 79.

[5] *βίοτος* ist hier im Sinne von Vermögen gebraucht. Hierzu unten S. 74 Anm. 2.

und Fürst, der mit seinen Schiffen jahrelang umherfährt, Schätze sammelt: eben als Räuber![1]

Ein arger Seeräuber ist schließlich der Held der Odyssee selber.

In der Erzählung vor den Phäaken berichtet er (Od. IX, 39 ff.), wie ihn der Wind von Troja zur Stadt der Kikonen, Ismaros, getrieben habe. Ohne jede weitere Erläuterung fährt er dann fort, daß er die Stadt verwüstet und die Männer erschlagen habe. „Die Frauen und viel Beute (*κτήματα*) schleppten wir fort und teilten, daß mir keiner ohne seinen gebührenden Anteil wegginge." Der Raubüberfall auf eine ahnungslose Stadt erscheint dem Erzähler wie seinen Zuhörern ganz selbstverständlich. Trauer empfindet Odysseus nur über die bei dieser Gelegenheit umgekommenen Gefährten.

Bezeichnend ist, wie Odysseus nach seiner Heimkehr die großen Verluste an Vieh einzubringen gedenkt, die ihm die Freier zugefügt haben:

(Od. XXIII, 356) *μῆλα, ἅ μοι μνηστῆρες ὑπερφίαλοι κατέκειραν,*
*πολλὰ μὲν αὐτὸς ἐγὼ ληίσσομαι . . .*

Er kündigt also an, daß er jetzt selber auf Viehraub ausziehen wird!

In der fingierten Erzählung des Odysseus vor Eumaios (Od. XIV, 230 ff.) heißt es: neunmal habe er Männer zu Schiff auf Beutezüge geführt, hiervon habe er sich reichlich vorweg ausgewählt und noch vieles hinterher erlangt, so habe sich rasch sein Vermögen vermehrt: „Und ich wurde natürlich unter den Kretern ein bedeutender und hoch angesehener Mann."[2]

Wie man über den Seeraub dachte, zeigt die übliche Begrüßung des landenden Fremdlings mit der Frage, ob

---

[1] Natürlich hat er auch Gastgeschenke heimgebracht (Od. IV, 125—132).

[2] Od. XIV, 233. 234: *καί ῥα ἔπειτα δεινός τ' αἰδοῖός τε μετὰ Κρήτεσσι τετύγμην.*

er ein Seeräuber sei.[1] Hierin liegt nicht die Spur einer Kränkung.[2]

Ebenso erkundigt man sich auch in der Unterwelt bei den neu eintreffenden Seelen, ob sie etwa bei einem Viehdiebstahl ihr Leben eingebüßt haben. Auch Odysseus fragt bei seinem Besuche im Hades den Oberfeldherrn und König Agamemnon (Od. XI, 401), ob er etwa von feindlichen Männern auf dem Lande getötet wurde, als er Ochsen raubte und schöne Schafherden.[3] Agamemnon stellt wörtlich dieselbe Frage an die im Hades einziehenden Seelen der Freier.[4]

Athene führt das Epitheton *ἀγε-λείη*[5] (*ἄγουσα λείαν*), die Beuteherbeiführerin. Sie heißt sogar auch *ληῖτις* (Il. X, 460). Athene entspricht hier wohl die lateinische „Laverna", die Göttin der Diebe.[6]

So entnehmen wir dem Epos, daß zur Zeit seiner Entstehung der Raub eine allgemein anerkannte legitime Art des Eigentumserwerbs war. Diese Auffassung bestätigt Thukydides[7] für die homerische wie für die spätere Zeit, und zwar sowohl für den Seeraub wie für den Landraub: „Seit alter Zeit", sagt er, „hatten sich nämlich die Griechen

---

[1] z. B. Od. III, 71 ff.; IX, 253 ff.; vgl. auch Thukyd. I, 5: *οἱ παλαιοὶ τῶν ποιητῶν τὰς πύστεις τῶν καταπλεόντων πανταχοῦ ὁμοίως ἐρωτῶντες, εἰ λησταί εἰσιν, ὡς οὔτε ὧν πυνθάνονται ἀπαξιούντων τὸ ἔργον, οἷς τε ἐπιμελὲς εἴη εἰδέναι, οὐκ ὀνειδιζόντων.*

[2] Irrig Kammer, Die Einheit der Odyssee S. 422. Dagegen richtig A. Bischoff, Philologus Bd. 34 (1876) S. 561 ff.

[3] Vgl. auch die Anrede an Agamemnon: *φιλοκτεανώτατε πάντων* Il. I, 122, d. h. höchst bedachter auf wirtschaftlichen Gewinn (juristisch: auf Individualeigentum). Hierher gehört auch die ebenfalls an Agamemnon gerichtete Anrede: *κερδαλεόφρον* Il. I, 149.

[4] Od. XXIV, 112. 113. [5] z. B. Il. V, 765; VI, 269. 279; XV, 213.

[6] „qui préside au pillage" (Boisacq v. *λεία* und *ἀπολαύω*). S. auch oben S. 46.

[7] Thuc. I, 5. — Hierzu Glotz S. 7. — Vgl. auch, was Herodot IV, 103 von den barbarischen Taurern erzählt: *ζῶσι δὲ ἀπὸ ληίης τε καὶ πολέμου.*

ebenso wie die barbarischen Insel- und Küstenbewohner der Räuberei zugewandt (ἐτράποντο πρὸς λῃστείαν). Ihre Führer waren nicht etwa die unvermögendsten Männer, teils ihres eigenen Nutzens wegen, teils wegen des Unterhalts der ärmeren. Sie überfielen unbefestigte Städte und offene Dörfer, raubten und lebten davon. Dieses Gewerbe hatte keine Schande zur Folge, brachte vielmehr Ehre mit sich.[1] Dies zeigen auch jetzt noch (also gegen 400 v. Chr.!) einige von den Bewohnern des Festlandes, denen es für eine Auszeichnung (κόσμος) gilt, dies geschickt auszuführen."
Speziell vom Landraub sagt Thukydides a. a. O.: „Ebenso beraubten sie aber auch auf dem Lande einander, und bis heut herrscht in vielen Teilen Griechenlands noch die alte Sitte, so bei den ozolischen Lokrern, den Ätolern, den Akarnanen und auf dem dortigen Festlande. Das Waffentragen (σιδηροφορεῖσθαι) hat sich bei diesen Bewohnern des Festlandes noch von dem alten Räuberleben her erhalten. Denn früher ging ganz Griechenland in Waffen wegen der Unsicherheit der Wohnungen und des gegenseitigen Verkehrs.[2] So geben diese Teile Griechenlands, die noch an den alten Bräuchen festhalten, eine Vorstellung von der einst allen gemeinsamen Lebensweise.[3] Zuerst legte man in Athen die Waffen ab. . . ."

II. Immerhin zeigen die Epen — wie auch in anderer Hinsicht — nicht mehr den primitivsten Rechts- und Kulturzustand, in dem Gewalt gegen jedermann ohne weiteres zugelassen wird. Ebenso ist auch schon der Zustand überwunden, wonach die Gewalt nur innerhalb des γένος ausgeschlossen war. Gemißbilligt wird der Raub bereits an

[1] οὐκ ἔχοντός πω αἰσχύνην τούτου τοῦ ἔργου, φέροντος δέ τι καὶ δόξης μᾶλλον . . .

[2] Vgl. auch Aristot. Pol. II, 8 (p. 1268b am Ende).

[3] Vgl. Thuc. I, 7 über die Anlage der Städte zur Sicherung gegen den Seeraub.

eigenen Volksgenossen und darüber hinaus an Verbündeten.[1]

Priamos schilt die ihm verbliebenen Söhne (Il. XXIV, 261): *ἀρνῶν ἠδ' ἐρίφων ἐπιδήμιοι ἁρπακτῆρες.* Der Ton liegt auf dem *ἐπιδήμιοι*, d. h. Viehräuber in der Heimat. Den Viehraub an sich macht Priamos seinen Söhnen nicht zum Vorwurf. Er stellt sie nur in Gegensatz zu den Tapferen, die er im Kampfe verloren hat, die ihr Vieh also vom Feinde erbeuteten. Die Stelle zeigt aber auch, daß es selbst Königssöhne gab, die ihren Volksgenossen das Vieh stahlen.

Das Volk von Ithaka ist erbittert über Antinoos, weil er Taphischen Räubern gegen die Thesproten geholfen hatte. „Die aber waren uns verbündet" (*οἱ δ' ἡμῖν ἄρθμιοι ἦσαν*, XVI, 427). Hier wird der Raub an Verbündeten als unrechtmäßig empfunden.[2]

III. Gemißbilligt wird der gewaltsame Erwerb bei Hesiod (8/7. Jahrh.), der sich auch sonst gegen die *χειροδίκαι*[3] wendet.

---

[1] Vgl. auch Glotz, Solidarité S. 198.

[2] Vgl. den Vertrag zwischen Oeanthea (Lokris) und Chaleion (Collitz-Bechtel, Griech. Dial. Inschr. Nr. 1479, Bd. 2 S. 53) aus dem 5. Jahrh., der den Bürgern jeden Seeraub gestattet außer im Gebiet der beiden Gemeinden. Vgl. Egger, Études historiques sur les traités publics chez les Grecs et les Romains, Paris (1866), p. 34 ff.; Kroll, Art. Seeraub bei Pauly-Wissowa.

[3] Hesiod, Opera et dies (Rzach), sagt von den Menschen seiner Zeit, sie seien (v. 189) *χειροδίκαι· ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει.* Ebenda 192: *δίκη (δ') ἐν χερσί . . .*, ferner v. 356 ff.: *Δὼς ἀγαθή, ἅρπαξ δὲ κακή, θανάτοιο δότειρα*, 320 ff.: *Χρήματα δ' οὐχ ἁρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω. Εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίῃ μέγαν ὄλβον ἕληται, . . . οἷά τε πόλλα γίγνεται κτλ.* — Vgl. auch Solon, Fragm. 13, 1—32 (K. Ziegler in Lehmann-Haas, Textbuch z. RelGesch., 2. Aufl., 1922, S. 184): „Geld und Gut wünsche ich wohl zu haben, aber ungerecht erwerben will ich es nicht; denn unbedingt kommt hintennach die Strafe . . ., der Reichtum aber, den Männer durch Frevel erwerben, der kommt nicht nach Recht und Ordnung; sondern durch ungerechtes Tun herbeigezogen, folgt er unwillig, und schnell mischt sich der Keim des Unheils hinein." Hier ist anscheinend die Rechtswidrigkeit des Raubes ausgesprochen. — Das bekannte So-

Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß hier — im Gegensatze zu der für den jonischen Adel bestimmten Dichtung Homers — der Sprecher der unterdrückten kleinbäuerlichen Unterschicht, der unter der Gewalt selbst schwer gelitten hat, in einem moralischen Lehrgedicht auftritt. Daß der Raub widerrechtlich sei, sagt auch Hesiod noch nicht. Der Schritt von der moralischen Mißbilligung zum rechtlichen Verbot ist noch nicht getan.

Noch Plato hält es bei Besprechung der Jagd und ihrem Einfluß auf die Erziehung für notwendig, die Jugend zu warnen, dabei nicht das Verlangen nach Menschenjagd und Seeräuberei entstehen zu lassen und so zu grausamen und gesetzwidrigen Jägern zu werden.[1]

In der Pseudo-Xenophontischen *Ἀθηναίων πολιτεία* (abgefaßt zwischen 430 und Sommer 424,[2] also im zivilisierten Athen des letzten Drittels des 5. Jahrhunderts) erblickt der

---

lonische Gesetz (bei Gaius l. IV ad leg. XII tab., D 47, 22, 4, vgl. unten § 31 II letzte Anm.) erwähnt die Genossenschaften der *ἐπὶ λείαν οἰχόμενοι* (neben den *εἰς ἐμπορίαν* u. a.), deren Beschlüsse den Mitgliedern gegenüber bindend seien. Daß es sich hier nicht um Autorisierung von Genossenschaften zur Beraubung der eigenen Landsleute handeln kann, liegt auf der Hand. Zweifelhaft ist jedoch, ob es sich um Genossenschaften nur für den Kriegsfall (Kapergenossenschaften) handelte (so u. a. Hermann-Thalheim, Griech. Rechtsalt., 4. Aufl., S. 112 Anm. 3 u. dort Zit.) oder um Genossenschaften zur Ausübung des Raubes, insbesondere des Seeraubes, andern Völkern gegenüber, auch außerhalb des regulären Krieges (so Egger, Études hist. sur les traités publ., 1866, S. 4; Glotz, Solidarité S. 200 Anm. 3; W. Kroll, Art. Seeraub bei Pauly-Wissowa). An letzteres dürfte besonders im Hinblick auf den oben erwähnten Vertrag zwischen Chaleion und Oianthea zu denken sein.

[1] Nomoi VII 823 e: *Μηδ' αὖ ἄγρας ἀνθρώπων κατὰ θάλατταν λῃστείας τε ἵμερος ἐπελθὼν ὑμῖν θηρευτὰς ὠμοὺς καὶ ἀνόμους ἀποτελοῖ·* . . . Vgl. hierzu Strabo X, 4. 20 über die Jagd- und Beutezüge der in den *συσσίτια* erzogenen jungen Kreter. — Aristoteles, Polit. I, 8 (1256 a) führt bei der Aufzählung der natürlichen Eigentumserwerbsarten (*κτητικὴ κατὰ φύσιν*) neben Jagd und Fischfang auch den Raub auf.

[2] Kalinka, Die Pseudo-Xenophontische *Ἀθηναίων πολιτεία* (1913) S. 6.

Verfasser die besonderen Vorteile der Hegemonie Athens zur See im Grunde genommen in der Möglichkeit des Seeraubs von Staats wegen auch Stärkeren gegenüber.[1] Auch im Landkriege blieben Räubereien noch lange üblich.[2]

IV. Bei verschiedenen Gegenständen, die zunächst gar nichts mit dem Raube zu tun zu haben scheinen, scheint die Etymologie dafür zu sprechen, daß sie ihre Bezeichnung vom gewaltsamen Erwerbe her empfangen haben. Ich gebe diese Ausführungen mit der dem Juristen gebührenden Zurückhaltung.

a) In Betracht kommt zunächst *δμώς* (auch *δμωός* oder *δμῶος*), der Sklave. Das Wort hängt nach weitverbreiteter Ansicht mit *δαμάω* (*δάμνημι*), zähmen,[3] überwältigen, überwinden, besiegen, zusammen.[4] Ist diese Ableitung richtig, dann bedeutet *δμώς* von Haus aus den im Kampfe Bezwungenen, also den gewaltsam zum Sklaven Gemachten.[5]

---

[1] Vgl. Ps.Xenoph. *Ἀθην. πολιτεία* (ed. Kalinka 1913) II, 4.

[2] Vgl. Xenoph. Hell. V. IV,42: . . . *ὁ Φοιβίδας ἐκπέμπων μὲν ληστήρια ἔφερε καὶ ἦγε τοὺς Θηβαίους, καταδρομὰς δὲ ποιούμενος ἐκακούργει τὴν χώραν.*

[3] z. B. Od. IV, 637 (von Maultieren).

[4] Von *δαμάω* (*δαμ*) leiten *δμώς* ab: Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie, 4. Aufl. (1873), S. 231 Nr. 260; P. Kretschmer, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. auf dem Gebiet der indogerm. Sprachen 31 (1892) S. 406; G. Meyer, Griech. Grammatik, 3. Aufl., Leipzig (1896), S. 336; Ebeling, Lex. Hom. I v. *δμώς*, Walde Wb.[2] v. domo. — A. A. Boisacq v. *δμώς*, der einen Zusammenhang mit dem lat. „domus" herstellen will. — Auch *δάμ—αρ*, die Gattin, wird auf den Stamm *δαμ* zurückgeführt (Curtius, Grundzüge, 4. Aufl., S. 231), was im Hinblick auf die Raubehe einen guten Sinn gibt.

[5] Vgl. Il. XVIII, 28: *δμῶαι δ' ἃς Ἀχιλλεὺς ληίσσατο*; Od. I, 398 . . . *δμώων, οὓς μοι ληίσσατο δῖος Ὀδυσσεύς* . . . Vgl. auch Od. VII, 8—10, ferner auch den Eigennamen Laodamas Od. VIII, 117. — Timaios, Fragm. 67 (Didot) sagt, daß die Griechen der Frühzeit keine gekauften Sklaven besaßen (unrichtig hierzu Guiraud, La propriété fonc. en Grèce, 1893, S. 71 bei Anm. 9). — Falls die von einigen angenommene Ableitung des Wortes

b) In diesem Zusammenhang dürfte wohl auch das *εἴρερον εἰσανάγουσι* (ein *ἅπαξ εἰρημένον*) in Od. VIII, 529 gehören, mit dem das Fortschleppen der Sklaven bezeichnet wird. Mit geradezu hinreißender Plastik wird hier geschildert — es handelt sich gewiß um einen vom Dichter selbst geschauten Vorgang —, wie die Frau ihren vor der Stadt gefallenen Mann sterbend und noch zuckend erblickt, wie sie sich über ihn wirft und durchdringend aufschreit. „Die aber, mit Speeren Rücken und Schultern schlagend, schleppen sie fort in die Sklaverei (*εἴρερον εἰσανάγουσι*), Arbeit zu dulden und Weh.“[1]

*εἴρερον* (acc.)[2] wird mit *εἴρω* „flechten“ zusammengestellt und auf die Wurzel *ser* (*ΣΕΡ*, *σϝερ*, serere, davon *σειρά*, series, das Geflochtene, das Seil)[3] zurückgeführt. *εἴρερον* bezeichnet also die Gebundenheit, die Gefesseltheit, das ist die Sklaverei.[4]

---

*δοῦλος* von *δέω* (binden) zutrifft, würde vielleicht auch *δοῦλος* von Haus aus den überwundenen (gebundenen), also ebenfalls den gewaltsam erworbenen und daher im Individualeigentum stehenden Sklaven bezeichnen (vgl. auch das *εἴρερον εἰσανάγουσι*, im Text unter b). Dazu würde es auch passen, daß *δοῦλος* zuweilen in Gegensatz zu *οἰκέτης* gestellt wird (vgl. Athenaeus VI, 92 b p. 267 [Kaibel], auch Thom. Mag. v. *δοῦλος*. Noch Plato, Leges VI, 763 a verbindet *οἰκέτας τε καὶ δούλους*). *Οἰκέτης* ist der Haussklave, d. h. der im Hause geborene und daher mit zum Erbgute gehörige Sklave. — Zum gleichen Ergebnis käme man bei Annahme der allerdings zweifelhaften Etymologie von Lewy, Indogerm. Forsch. II S. 446 (*δοῦλος* aus * *λοῦλος*, dazu *ἀπολαύω, λεία, ληΐς* = der Erbeutete). Weitere Hypothesen über die Etymologie von *δοῦλος* s. bei Boisacq, v., der selbst keine Ableitung angibt.

[1] *κόπτοντες δούρεσσι μετάφρενον ἠδὲ καὶ ὤμους*
*εἴρερον εἰσανάγουσι, πόνον τ' ἐχέμεν καὶ οἰζύν.*

[2] Boisacq v. *εἴρερον, εἴρω* I.

[3] Vgl. hierzu auch servus, servitus. — Schrader, Reallexikon S. 809, Art. Stände, verbindet servus mit „*εἴρερος* aus *servero »Gefangenschaft«.“ A. A. Walde, Lat. etym. Wb.[2] (1910) v. servus.

[4] Dazu Boisacq a. a. O.

Der Zustand der Gebundenheit, die Sklaverei, wird wie die vorliegende und andere Stellen[1] zeigen, ebenfalls durch den Raub begründet, mag es sich um gewöhnlichen Sklavenraub oder um Kriegsgefangenschaft handeln.

## § 9. Eigenproduktion, Schenkung, Kauf, Tausch

Die übrigen Arten des Eigentumserwerbs treten in primitiver Zeit hinter der Beute im Krieg und durch Raub zurück. In der Zeit, in der das Epos entstanden ist, ist die Urstufe zwar überwunden, aber der primitive Zustand ist noch deutlich erkennbar.

I. Am wichtigsten ist ursprünglich die Eigenproduktion.[2] Was man braucht, stellt man sich in der Regel im Hause selbst her.[3] Die Grabinventare der kleinen Leute lassen häufig erkennen, daß es sich hier um selbstverfertigte Gegenstände handelt. Im Epos würde das noch deutlicher hervortreten, wenn hier nicht vorwiegend die ritterlich-höfische

[1] Vgl. Il. VI, 425 (*μητέρα ἤγαγ' ἅμ' ἄλλοισι κτεάτεσσιν*), VI, 455 (*ἄγηται*), Od. XIV, 264 (*ἐκ δὲ γυναῖκας ἄγον καὶ νήπια τέκνα*), Od. XIV, 272 (*τοὺς δ' ἄναγκον ζωούς, σφίσιν ἐργάζεσθαι ἀνάγκῃ*), ebenso Od. XVII, 441.

[2] Nach Abschluß dieser Arbeit erschien Müller-Erzbachs Abhandlung „Rechtsbildung durch Wertschöpfung" in der Zeitschr. f. Handelsrecht Bd. 88 (1925) S. 173 ff., wo für Germanen und Naturvölker die Entstehung des Eigentums an Immobilien und Mobilien auf den Arbeitserwerb zurückgeführt und für letzteren auch kurz auf die Bedeutung der Grabbeigabe hingewiesen wird (S. 180).

[3] Es beginnen aber, wenn auch noch in beschränktem Umfange, Handwerker aufzutreten (vgl. Riedenauer, Handwerk und Handwerker in den homerischen Zeiten (1873) S. 6 ff.; Büchsenschütz, Besitz und Erwerb im griechischen Altertum, 1869, S. 318; Helbig, Das homerische Epos aus den Denkmälern erläutert, 2. Aufl., 1887, S. 15 ff., z. B. die *τέκτονες ἄνδρες*, mit denen Paris sein Haus erbaut hat (Il. VI, 59), ferner Riemer (*σκυτοτόμος*) Il. VII, 221, Erzschmiede (*χαλκεύς*) Od. XVIII, 327, und Goldarbeiter (*χρυσοχόος*) Od. III, 425, deren Vorhandensein auch die Grabfunde in Mykenae, Kreta und anderwärts beweisen; s. auch Gummerus, Art. Industrie bei Pauly-Wissowa Bd. IX und Kahrstedt, Griechisches Staatsrecht I (1922) S. 51, 376.

Oberschicht geschildert würde. Aber selbst in diesen Kreisen scheut man vor Arbeit nicht zurück. Ein Fürst und Held wie Odysseus hält es nicht unter seiner Würde, sein Ehegemach und Ehebett eigenhändig herzustellen.[1] Er hat selber die Decke gewölbt, die Pforte mit den Flügeln verschlossen, das Bett geschnitzt und geschmückt, sogar die Bettgurte hat er allein geschnitten und gespannt.[2]

Tiere zieht man sich selbst auf.

Die Frauen sind, wenn sie auftreten, fast stets mit Handarbeiten, mit Spinnen und Weben, beschäftigt,[3] auch bei feierlichen Empfängen. Selbst Athene hat sich ihr Gewand eigenhändig angefertigt.[4]

Im Hause werden außer Kleidern und Mänteln (*χλαῖνα*) auch Teppiche und Bettdecken hergestellt.[5]

Vor allem sind aber Sklaven und Sklavinnen in der häuslichen Autarkie mit der Eigenproduktion beschäftigt.[6] Hier bestehen oft Beziehungen zum Raub. Die Sklaven werden geraubt, um daheim als Arbeitskräfte Verwendung zu finden.[7]

II. Die Schenkung.

Derivativer Eigentumsübergang erfolgt ursprünglich nur durch Schenkung. Das Epos zeigt das noch deutlich.[8] Bei

---

[1] Od. XXIII, 189.

[2] Od. XXIII, 184 ff., vgl. auch Od. XIV, 7 ff. und Il. VI, 313.

[3] z. B. Il. III, 125 ff., VI, 654 ff. 490 ff. (*τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε, ἱστόν τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε ἔργον ἐποίχεσθαι*); XXII, 155. 440 ff.; Od. IV, 135; V, 65; VI, 53. 305. 306; VII, 96. 97; X, 222 ff.; XVII, 97; XVIII, 315; XX, 72, vgl. auch Hesiod, Opera et dies 64.

[4] Il. VIII, 386, vgl. Il. XIV, 178. 179.

[5] Vgl. Helbig, Das homer. Epos aus den Denkmälern erläutert S. 165 ff.

[6] z. B. Od. VII, 104 ff. (die fünfzig *δμωαὶ γυναῖκες* im Palast des Phäakenkönigs) oder Od. XXII, 421 (die Wolle krempelnden Sklavinnen in Odysseus' Palast), auch Od. XIV, 6 ff. (Bauten durch eigene Sklaven).

[7] z. B. die Tochter des Chryses nicht bloß *λέχος ἀντιόωσαν*, sondern auch ausdrücklich *ἱστὸν ἐποιχομένην* (Il. I, 31, vgl. Od. VIII, 529).

[8] Bezeichnend ist auch die Gegenüberstellung bei Hesiod, O. et D. 356: *Δὼς ἀγαθή, ἅρπαξ δὲ κακή*. Vgl. oben S. 54 Anm. 3.

allen möglichen, für die Erzählung oft ganz unwesentlichen Gegenständen heißt es, daß es Geschenke waren, und es wird auch der Schenker genannt.[1] Auch hier tritt der wirtschaftliche Zusammenhang mit dem Raube noch hervor. Die verschenkten Sachen sind oft genug Raubgut oder Beute.[2]

Besonders wichtig ist das Gastgeschenk.[3]

Das Sammeln von Gastgeschenken ist geradezu ein Motiv für das Reisen. Der primitive Mensch nimmt in seiner Naivität an dieser nur wenig verschleierten Bettelei gar keinen Anstoß. Charakteristisch ist der fingierte Bericht, den Odysseus, als unerkannter Fremdling, der den Gatten in höchster Not sehnlichst erwartenden Penelope gibt. Ohne daß diese sich dadurch gekränkt fühlt, erzählt er, Odysseus hätte eigentlich schon zurück sein können, allein „es erschien ihm besser, in seinem Gemüte, noch etwas herumzureisen und Gastgeschenke einzusammeln".[4] Odysseus wird wegen dieses Verhaltens sogar noch gelobt.[5]

Auch die nach dem Bilde der Menschen geformten Götter sind für Geschenke (Opfer) empfänglich.[6] Hier wird das Geschenk zum Weihgeschenk.[7]

---

[1] So z. B. bei den Maultieren des Priamos (Il. XXIV, 278).

[2] z. B. Il. VII, 146 ff.; IX, 667 ff.; X, 261 ff.; XXIII, 560.

[3] z. B. Od. XIII, 10 ff.; I, 312. 313; Il. IX, 20 und anderwärts. — Ein eigenartiges Gastgeschenk findet sich im Recht von Gortyn bei der Aufhebung des Adoptionsverhältnisses (XI, 14—16). Der Adoptivvater zahlt dem bisherigen Adoptivsohn durch Vermittlung des Mnamon zwei Stateren „als Gastgeschenk" (*π[ϱ]ὸ κσενσίο*), vielleicht um der Verstoßung den ihr sonst innewohnenden entehrenden Charakter zu nehmen (Zitelmann, Rhein. Museum 40, Erg.Heft S. 165). Jedenfalls wird der Adoptivsohn, der das Haus des Adoptivvaters verläßt, als scheidender Gast angesehen.

[4] Od. XIX, 284: *χϱήματ' ἀγυϱτάζειν πολλὴν ἐπὶ γαῖαν ἰόντι.* — Zu *ἀγυϱτάζειν* (*ἀπ. εἰϱ.*) vgl. *ἀγυϱτεύω* betteln Suid., *ἀγυϱτίς* Bettler, *ἀγυϱμός* das Herumgehen und Einsammeln.

[5] Od. XIX, 285. 286.

[6] z. B. Il. XX, 297 ff. (*κεχαϱισμένα δ'αἰεὶ δῶϱα θεοῖσι δίδωσι*).

[7] Hierüber später an anderer Stelle.

III. Mit dem Geschenk hängt das Gegengeschenk eng zusammen, besonders unter Gastfreunden, aber auch nach dem Zweikampf[1] oder bei anderen Gelegenheiten.[2] Der Schenker schenkt oft genug in der Erwartung des Gegengeschenks, das in der Regel dem Geschenk gleichwertig ist. Wenn auch sein Rechtsanspruch auf das Geschenk fehlt, so wird es doch von der Sitte gefordert.[3]

Schenkung und Gegenschenkung unterscheiden sich praktisch kaum vom Tausch. Der Tausch dürfte sich sogar aus der Schenkung mit Gegenschenkung entwickelt haben.[4]

Das Epos erwähnt den Tausch verhältnismäßig selten.[5]

Als Schenkung (*δῶρον*, *δωτίνη*) werden auch Gaben bezeichnet, die sich deutlich als Gegenleistung darstellen, so die *ἄποινα*, das Lösegeld beim Freikauf von Gefangenen oder der Freigabe von Leichen.[6]

Der Übergang von der Schenkung zum Kauf zeigt sich bei den Brautgeschenken (*ἔεδνα*, *ἕδνα*), die die Gegengabe für die Braut darstellen. Hier liegt juristisch bereits ein Kaufpreis vor,[7] mag auch noch von Geschenken gesprochen

---

[1] z. B. Il. VII, 303 ff. [2] Od. XXI, 31 ff. Für das germanische Recht vgl. W. Schönfeld, Z. Sav.St. (germ. Abt.) S. 253.

[3] z. B. Od. XXIV, 285. — Charakteristisch ist die Analogie beim *ἀνάθημα* und Opfer im Verkehr mit der Gottheit.

[4] Bei unzivilisierten Völkern vollzieht sich der Tauschhandel noch heut in der Form des gegenseitigen Beschenkens. Vgl. Helfferich, Das Geld, 5. Aufl. (1921) S. 9; ferner Max Schmidt, Der soziale Wirtschaftsprozeß der Menschheit (Grdr. der ethnolog. Volkswirtschaftslehre II) 1921, S. 186.

[5] z. B. Il. VI, 230 ff., vgl. Il. XIV, 381 und XVII, 192 (Waffentausch). Tausch dürfte auch Il. VIII, 467—475 vorliegen, wo die Achäer von Schiffen aus Lemnos sich Wein verschaffen (*οἰνίζοντο*, vgl. VIII, 502. 546) gegen Erz, Eisen, Leder, Rinder und Sklaven. Die Güter, mit denen getauscht wird, sind anscheinend Beutegut. — Siehe auch noch Od. I, 185.

[6] Il. XXIV, 134. 196. 229 ff.; vgl. auch Od. IX, 196 ff.

[7] Auch Beauchet, Hist. du droit privé p. 115 erblickt in dem Ge-

werden.[1] Auch hier ist als Ausgangspunkt noch die Schenkung erkennbar.

Es lassen sich sogar Beziehungen zwischen der Schenkung und dem Arbeitsvertrag erkennen, insofern auch die Vergütung für die zu leistende Arbeit als Geschenk bezeichnet wird.[2]

In diesem Zusammenhange sei der Geschenke (*κατὰ τὸν νόμον δῶρα*: Stier, Kriegsgewand und Becher) gedacht, die bei der gesetzlich geregelten, auf alte dorische Stammesbräuche zurückgehenden Knabenliebe der Kreter[3] der Liebhaber dem Knaben bei der Beendigung des zwei Monate dauernden Zusammenlebens schenkt. Auch hier handelt es sich trotz des Wortes *δῶρον* um kein reines Geschenk, sondern um eine sogar gesetzlich festgelegte Gegenleistung.[4]

Bei diesen verschiedenen Funktionen der Schenkung sei schließlich noch der Schenkungen (*δωτίναι*) an den Herrscher gedacht (*θεμίστας τελεῖν*), die den Charakter der Abgabe

---

schäft einen Frauenkauf, anders wohl Hruza, Beitr. z. Gesch. d. griech. und röm. Familienrechts I S. 11 ff.

[1] z. B. Il. XI, 243 ff.; XIII, 365 ff.; Od. VIII, 318 ff.; XI, 282; XXI, 161. 162; Aristoteles Pol. II, 8 p. 1268b (am Ende): *Οἱ Ἕλληνες . . . τὰς γυναῖκας ἐωνοῦντο παρ' ἀλλήλων.*

[2] Vgl. Il. IX, 603 ff. Phemios fordert den Achill auf, für die Achäer zu kämpfen: *ἀλλ' ἐπὶ δώροις ἔρχεο* (auf Geschenke hin zieh in den Kampf), . . . *εἰ δέ κ' ἄτερ δώρων πόλεμον φθισήνορα δύῃς, οὐκεθ' ὁμως τιμῆς ἔσεαι, πόλεμον περ ἀλαλκών.*

[3] Vgl. oben § 7 II.

[4] Strabo X, 4. 20 p. 483 i. f.: *ἀφίεται δ'ὁ παῖς δῶρα λαβὼν στολὴν πολεμικὴν καὶ βοῦν καὶ ποτήριον. ταῦτα μὲν τὰ κατὰ τὸν νόμον δῶρα . . . καὶ ἄλλα πλείω καὶ πολυτελῆ ὥστε συνεναρίζειν τοὺς φίλους διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀναλωμάτων· τὸν μὲν βοῦν θύει τῷ Διὶ καὶ ἑστιᾷ τοὺς συγκαταβαίνοντας.* — Über die dorische Knabenliebe im allgemeinen s. Bethe, Rhein. Mus. 62 (1907) 438 ff., von Wilamowitz-Moellendorff, Staat und Gesellschaft der Griechen, 1910 S. 91 ff., vgl. auch E. Westermarck, Ursprung und Entwicklung des Moralbegriffs 2. Bd. 1907, 1909 (passim).

tragen.[1] Im Epos werden sie mit den Geschenken an die Götter, also den *ἀναθήματα* verglichen.[2]

IV. Eine verhältnismäßig geringe Rolle spielt der **Kauf** im Epos, obwohl der Handel, besonders der kretische, bereits in kretisch-mykenischer Zeit Bedeutung erlangt[3] hat. Zu berücksichtigen sind auch hier wieder die höfisch-ritterlichen Kreise, in denen das Epos spielt.

a) Bei den Wettkämpfen der Phäaken verspottet Euryalos den noch unerkannten Odysseus, weil er sich nicht an den Kämpfen beteiligt. Odysseus sei eher ähnlich (Od. VIII 161)... *τῷ, ὅς θ' ἅμα νηὶ πολυκλήιδι θαμίζων ἀρχὸς ναυτάων, οἵ τε πρηκτῆρες ἔασιν, φόρτου τε μνήμων καὶ ἐπίσκοπος ᾗσιν ὁδαίων κερδέων θ' ἁρπαλέων.* Odysseus fühlt sich durch diesen Vergleich mit einem Kaufmann (*πρηκτήρ*) schwer gekränkt. Der Phäakenkönig Alkinoos ist ebenfalls empört über diese Beleidigung seines Gastes (VIII, 238).

Diese Stelle zeigt jedenfalls, daß der reisende Kaufmann bekannt ist, aber gering eingeschätzt wird. Dies ist wenigstens die Auffassung des Adels.[4] Man vergleiche damit die

---

[1] Il. IX, 155. 297. — Vgl. die *δωροφάγοι βασιλῆες* Hesiods (O. et D. 38 221, 264, dazu Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums II S. 342), wobei man sich an die „freiwillige Gabe" des aurum oblaticium bei der Thronbesteigung der byzantinischen Kaiser erinnert (zu letzterem Bruns-Lenel, Gesch. und Quellen d. röm. Rechts bei Holtzendorff-Kohler I, 1915, S. 371).

[2] Il. 155, 297. [3] Über den Handel in der Ägäis s. jetzt Otto, Kulturgesch. d. Altert. S. 58 ff., 160 (Nachtrag).

[4] Ähnliche feudale Anschauungen haben sich noch lange bei den Doriern erhalten (Xenophon, *πολιτεία Λακεδαιμονίων* VII, 1—2; Isocrates XII, 46). Vgl. auch das kretische Gedicht bei Bergk, Poetae lyricie Graeci, 4. Aufl., 1882, Bd. 3 p. 651:

*Ἔστι μοι πλοῦτος μέγας δόρυ καὶ ξίφος*
*καὶ τὸ καλὸν λαισήϊον, πρόβλημα χρωτός·*
*τούτῳ γὰρ ἀρῶ, τούτῳ θερίζω,*
*τούτῳ πατέω τὸν ἁδὺν οἶνον ἀπ ἀμπέλω·*
*τούτῳ δεσπότας μνοΐας κέκλημαι.*

(„Mein Reichtum ist meine Lanze, mein Schwert und mein schöner

Achtung, deren sich der Raub erfreut, der einen ritterlichen Beigeschmack hat.[1]

Handel treiben nach dem Epos vorwiegend die Phönikier,[2] aber auch sie gehen, wenn die Gelegenheit es zuläßt, auf Raub aus, besonders auf Sklavenraub (Od. XV, 415 ff.). Der Handel ist, wie die angezogene Stelle zeigt, mehr ein Vorwand, um rauben zu können.[3] Ganz ähnlich ist die Sachlage bei dem von Herodot I, 1 geschilderten Raube der Jo. Auch hier locken phönikische Kaufleute Frauen auf ihr Schiff, um sie fortzuschleppen.[4] Diesen Dichtungen und Sagen liegen sicherlich Fälle zugrunde, die sich im Leben ungezählte Male zugetragen haben.

b) Den engen wirtschaftlichen Zusammenhang zwischen Raub und Kauf lassen die Bezeichnungen für „kaufen“: *περάω, πέρνημι, πιπράσκω* m. E. noch deutlich erkennen.

*Περάω (πέρνημι)* begegnet bei Homer nur im Hinblick auf den Sklavenhandel.[5]

---

Schild. Damit ackere ich, damit ernte ich und keltere ich. Damit bin ich der Herr meiner Hörigen“). — Es gibt allerdings auch Aristokraten, die Handel, besonders Seehandel, treiben, aber die Fälle (vgl. Guiraud, La propriété fonc. en Grèce S. 132, 133) sind nicht allzu häufig und gehören bereits der Periode des Niedergangs der Adelsoligarchien an.

[1] Oben §§ 7 und 8. Andere Fälle, in denen der Kauf erwähnt wird: Il. XVIII, 290 (*κτήματα πέρναμεν ἵκει*), Od. XIV, 115 (*τίς γάρ σε πρίατο κτεάτεσσιν ἑοῖσιν*).

[2] Über den Handel der Phönikier mit den Erzeugnissen der phönikischen Kunstindustrie s. Helbig, Das homerische Epos aus den Denkmälern erläutert, 2. Aufl., S. 19 ff.

[3] Vgl. auch Glotz, La Solidarité de la famille S. 7. — Über die Seeräuberei der Phönikier und Karer s. Thuc. I, 7.

[4] Andere Fälle des Frauenraubes bei Herodot l. c. sowie VI, 138, dazu Sestier, La piraterie dans l'antiquité (1880) S. 12 ff.

[5] Il. XXI, 40 (*μιν Λῆμνον . . . ἐπέρασσεν νηυσὶν ἄγων*), Il. XXI, 78. 102: (*πολλοὺς ζωοὺς ἕλον ἠδὲ πέρασσα*), ferner Il. XXI, 454; XXII, 45 (*περνὰς νήσων ἐπὶ τηλεδαπάων*), Il. XXII, 62. 65, besonders deutlich: Il. XXIV, 752. 753 (*πέρνασχ', ὅν μιν ἕλεσκε, πέρην ἁλὸς ἀτρυγέτοιο ἐς Σάμον, ἐς*

*Περάω* bedeutet ursprünglich „durchdringen", „durchreisen", „durchfahren".[1] Damit hängt dann die Bedeutung zusammen: einen Sklaven verkaufen, d. h. ihn zunächst übers Meer bringen. Man sieht also bei diesem von Haus aus auf den Sklavenhandel zugeschnittenen Wort, wie der Raub das Primäre ist.

Gewiß liegen hier juristisch-romanistisch zwei ganz verschiedene Tatbestände vor: der originäre Eigentumserwerb am Sklaven durch Erbeutung und sodann erst der Verkauf des nunmehr im Eigentum des Veräußerers stehenden Sklaven. Aber — und darauf kommt es bei unvoreingenommener historischer Betrachtung an — empfunden wurde der Vorgang von den Griechen dieser primitiven Epoche nicht so. Das Fortschleppen[2] und Über-See-bringen, also die Fortsetzung des Raubes ist bei *περάω* die Hauptsache, daran schließt sich erst die Verwertung durch Kauf als ein Accessorium.

Mit *περάω* und *πέρνημι* hängen auch die technischen Worte für Kaufen und Kauf: *πιπράσκω* und wohl auch *πρᾶσις* zusammen.[3] M. E. steckt auch in ihnen — später ganz vergessen — die alte Wurzel vom Abtransport des Raubes.

Vergleicht man mit den zahlreichen Erwähnungen des Eigentumserwerbs durch Raub die sonstigen Fälle des Eigen-

*τ' Ἴμβρον καὶ Λῆμνον . . .*), sowie Od. XIV, 295 ff. *ἐς Λιβύην μ'ἐπὶ νηὸς ἐέσσατο . . . κεῖθι δὲ μ'ὡς περάσειε*, ferner Od. XV, 387. 428. 453.

[1] *πόντον* (Od. XXIV, 118), *θάλασσαν* (Od. VI, 272; IX, 129), *ὕδωρ* (Hesiod O. et D. 740); vgl. *πέρα, πέραν* au delà de, Boisacq v.

[2] Siehe die Stellen oben S. 64 Anm. 5. Vgl. auch Od. XVI I 249. 250: Melanthios droht dem Eumaios, ihn zu verkaufen. Das drückt er aus: *τὸν ποτ' ἐγὼν ἐπὶ νηὸς εὐσσέλμοιο μελαίνης ἄξω τῆλ' Ἰθάκης, ἵνα μοι βίοτον πολὺν ἄλφοι.* Auch hier wird der Hauptton auf das Verschleppen über See gelegt. — Fremde, die ja schutzlos sind, können ergriffen, ins Schiff geworfen und in die Sklaverei verkauft werden (Od. XX, 382. 383).

[3] Siehe Boisacq v. *πιπράσκω*, ferner Persson, Beitr. z. indogerm. Wortforschung, II, 641. 688. 746 n. 3.

tumserwerbs, die das Epos erwähnt, so staunt man über ihre geringe Zahl, mag man dabei auch immer wieder berücksichtigen, daß das Epos vorwiegend in feudalen Kreisen spielt. Das ist aber auf jeden Fall die herrschende, tonangebende Schicht.

Die Bedeutung des Raubes für den Eigentumserwerb ist verständlich in einer Zeit der Gewalt, in der das Recht seine ersten schüchternen Tastversuche unternimmt, in der Zeit der Blutrache und der Selbsthilfe sowie der Wehrlosigkeit des Fremdlings, der da bettelt, daß er nicht erschlagen wird.[1]

V. Im Ergebnis können wir feststellen: Die wichtigste Grundlage des Eigentumserwerbes in dieser primitiven Zeit ist der Raub. Er nimmt eine zentrale Stellung ein, er strahlt hinüber in Eigenproduktion, Schenkung und Kauf. Auf den Raub — und dann auch auf Arbeit — geht die Entstehung des Individualeigentums zurück. In diesem Sinne — allerdings anders, wie er es meinte, — gilt Proudhons Wort: „La propriété c'est le vol.“ —

Mit dem hier gezeichneten Rechtszustand stimmen die Ergebnisse der Rechtsvergleichung, insbesondere mit dem germanischen Recht, überein.

Auch im germanischen Recht[2] stellt sich als älteste Erwerbsart die Aneignung dar, die bei beweglichen Sachen, ebenso aber auch bei Liegenschaften (Landnahme) durch Besitzergreifung erfolgt. Es besteht Beute- und Strandrecht. Daneben steht die Herstellung durch eigene Arbeit: die Aufzucht von Tieren, Anfertigung von Stoffen, Kleidern, Gerät, Waffen und Gewinnung von Bodenerzeugnissen. Die derivativen Erwerbsarten sind erst im Entstehen begriffen.

---

[1] ἐφέστιος (ἐφ' ἑστία) qui vient s'asseoir au foyer comme suppliant Od. VII, 248; XXIII, 55; Boisacq v. ἑστία.

[2] Siehe hierzu Herbert Meyer Art. Eigentum § 9 bei Hoops.

## B. TERMINOLOGIE, BEGRIFF UND ARTEN DES EIGENTUMS

### § 10. Terminologie und Grundbegriffe

Das Ergebnis der im vorigen Abschnitt behandelten Erwerbsarten, vor allem des Raubes, ist der rechtliche Zustand, den wir heut „Eigentum“ nennen. Dieser Zustand soll im folgenden untersucht werden, und zwar zunächst Terminologie und Begriff dieses ältesten griechischen Eigentumsrechts, sodann sein Inhalt.

Aufgabe dieser Abhandlung ist es, die Rechtslage des Totenteils darzustellen. Ich behandle daher im wesentlichen nur die Rechtsverhältnisse an der Fahrnis.

I. Wenn wir das griechische „Eigentum“ behandeln wollen, müssen wir uns zunächst vollständig von romanistischen und modernen Anschauungen befreien.[1] Dem älteren griechischen Recht ist der Begriff des absoluten dinglichen Eigentumsrechts unbekannt, es besitzt daher auch keinen Terminus dafür.

Wenn wir die ältesten Quellen, die Homerischen Epen, betrachten, die einschlägige Verhältnisse oft und ausführlich darstellen, so sehen wir, daß den Griechen dieser Epoche eine Bezeichnung für das abstrakte Recht des Eigentums noch fehlt.[2] Das Eigentum wird stets konkret gedacht, und zwar im Hinblick auf die beherrschten Sachgüter. Der Grieche denkt von Haus aus nur an die ihm gehörenden konkreten Gegenstände. Begriff und Terminus

---

[1] Vgl. auch Bruck, Sav.Z. (rom. Abt.) 33 (1912) S. 556. — Richtig bemerkt Pringsheim, Der Kauf mit fremdem Geld (1916) S. 2 Anm. 4 incidenter bei Besprechung der Publizitätsvorschriften von Theophrast in Stobae. Florileg. 44, 22, vielleicht sei der Begriff eines ausschließlichen absoluten Eigentums dem griechischen Recht überhaupt fremd gewesen.

[2] Das Recht von Gortyn drückt die rechtliche Zuständigkeit einer Sache, das Eigentum, mit dem Genitiv des Berechtigten zu εἶναι (IV, 36; VI, 28; IX, 20 und 22) aus (Zitelmann, Rhein. Mus. 40, Erg.Heft S. 57). — Den Zustand nach glücklich vollendetem Raubzug, die rechtliche Folge

für das **Rechtsverhältnis**, in dem er zu seinen Sachen steht, fehlen.

Diese Gegenstände werden in ältester Zeit, also besonders in der Ilias, aber auch noch in der Odyssee und später *κτῆμα, κτήματα,*[1] seltener auch *κτῆσις*[2] genannt.[3]

Die Bezeichnungen *κτῆμα* und *κτήματα* von *κτάομαι*[4] zeigen deutlich, daß der Gedanke des Erwerbes der ursprüngliche ist. Das „Eigentum" ist dem Griechen mit demjenigen identisch, was er — für sich als Individuum — erworben hat. Dieser Anschauung entsprechend ist in der vorliegenden Abhandlung auch der Erwerb vor dem Begriff des Eigentums dargestellt worden.

II. Es ist nun wieder recht charakteristisch, daß in der älteren Ilias mit *κτήματα* in der bei weitem überwiegenden Zahl der Fälle **Raubgut** bezeichnet wird. Regelmäßig begegnet das Wort im Hinblick auf die mit Helena geraubten Schätze.[5] Auch der Erwerb durch Schenkung wird

---

dieser wichtigsten Eigentumserwerbsart, bezeichnet Od. IV, 93 mit den Worten: *χαίρων τοῖσδε κτεάτεσσιν ἀνάσσω*, d. h. ich herrsche über diesen Erwerb, im Ergebnis: ich bin Eigentümer (nämlich Individualeigentümer). Ferner Od. XIV, 244. 245: *τεταρπόμενος ... κτήμασιν*. Vgl. auch Od. IV, 87.

[1] Siehe die Stellen unten Anm. 5.

[2] z. B. Il. XVIII, 512.

[3] Auch *κτέρας, κτέρεα*, siehe darüber unten §§ 12—14.

[4] Vgl. Boisacq v.

[5] So Il. III, 70: Paris will mit Menelaos kämpfen *ἀμφ' Ἑλένῃ καὶ κτήμασι πᾶσι*, vgl. III, 72 und 91: *κτήμαθ' ἑλὼν εὖ πάντα γυναῖκά τε οἴκαδ' ἀγέσθω*. Ebenso Il. III, 255. 283. 285: *τῷ δὲ νικήσαντι γυνὴ καὶ κτήμαθ' ἕποιτο*. Ferner VII, 350. 363: *Ἑλένην καὶ κτήμαθ' ἅμ' αὐτῇ*, s. auch Il. VIII, 363 und XIII, 626. Besonders deutlich Il. XXII, 114. 115: *Ἑλένην καὶ κτήμαθ' ἅμ' αὐτῇ, πάντα μάλ', ὅσσα Ἀλέξανδρος κοίλῃς ἐνὶ νηυσὶν ἠγάγετο Τροίηνδ'*. Streng genommen liegt hier übrigens Diebstahl vor. Über das Verhältnis von Raub und Diebstahl in diesen Zeiten s. oben S. 47 Anm. 2. Siehe auch Od. III, 312 im Hinblick auf Seeräuberbeute: *πολλὰ κτήματ' ἄγων, ὅσα οἱ νέες ἄχθος ἄειραν*. Ähnliches gilt wohl auch von den Il. IX, 900 erwähnten *κτήματα*.

— allerdings selten erst in der Odyssee — mit κτήματα bezeichnet.[1]

Was im Wege der Eigenproduktion erworben ist, finde ich nicht ausdrücklich mit κτήματα bezeichnet, ebensowenig getauschtes und gekauftes Gut. Das kann mit dem Zurücktreten dieser Erwerbsarten hinter dem Raube zusammenhängen, weiterhin aber auch damit, daß die wichtigsten Ergebnisse der Eigenproduktion: selbstgezogenes Vieh und selbstgebautes Getreide, Wein usw. unter den Begriff βίοτος fallen.[2]

Wirtschaftlich handelt es sich bei den κτήματα um Gegenstände aus Gold, Silber, Erz und Eisen,[3] um Waffen, Gewänder, Teppiche usw. wie sie in den Schatzkammern der Begüterten aufgehäuft liegen.[4]

III. Wir können im Vorstehenden nicht nur einen scharfen Gegensatz zu römischen Auffassungen,[5] sondern wie auch sonst eine deutliche Übereinstimmung mit germanischen Vorstellungen feststellen.

Auch das älteste germanische Recht ermangelt einer technischen Bezeichnung für das abstrakte dingliche Recht im

---

[1] Od. XIX, 293 (κτήματ' . . ., ὅσα ξυναγείρατ' Ὀδυσσεύς), s. dazu oben S. 60.

[2] Vgl. unten § 10 V und § 16.

[3] Od. XVII, 527 (πολλὰ δ' ἄγει κειμήλια ὄνδε δομόνδε), ebenso Od. XIX, 272, ferner durch Gastgeschenke erworbene: Od. IV, 613 (δώρων . . . ὅσσ' ἐν ἐμῷ οἴκῳ κειμήλια κεῖται), ebenso Od. XV, 113, 114, vgl. Plato, Nomoi XI, 931 a. Über die Gegenüberstellung von κειμήλια und πρόβασις s. unten S. 71.

[4] Il. VI, 47 und 48; Il. XXIV, 317. 318 (vgl. 190. 191); Od. II, 338 ff.; IV, 127, auch IX, 382 (πλεῖστα δόμοις ἐν κτήματα κεῖται); Od. XVII, 532.

[5] Im Text ist an das römische Recht gedacht, wie es uns in der verhältnismäßig späten Zeit entgegentritt, in der die Juristenschriften zu fließen beginnen (vgl. etwa die Einleitung zu Rabels Grundzügen d. röm. Privatrechts bei Holtzendorff-Kohler, 7. Aufl., S. 404 ff.). In der Urzeit werden die Dinge bei den Römern ganz ähnlich gelegen haben wie bei den Griechen und anderwärts. An dieser Stelle kann hierauf nicht näher eingegangen werden. Über einige Einzelheiten s. unten.

Gegensatz zu den Sachgütern. Auch der germanische Eigentumsbegriff wird stets konkret im Hinblick auf die beherrschten Sachgüter gebraucht.[1] Das hierfür gebrauchte Wort *eigen* (ags. āgen und āgan) ist ebenso wie das griechische *κτῆμα* von einem Verbum abgeleitet (eigan = „rechtlich beherrschen").[2] Es bezieht sich anscheinend — ebenso wie das griechische Wort — von Haus aus auf die dem einzelnen individuell zustehende Fahrhabe.[3] Es besteht jedoch der Unterschied, daß das griechische Wort vom Erwerb ausgeht, während das germanische den Erfolg des Erwerbes, die Herrschaft über das Erworbene, ausdrückt.

Die bisher besprochene Bezeichnung des Vermögens ging von dem Gesichtspunkte des Erwerbes aus. Es findet sich aber auch noch der Ausdruck *χρήματα* (von *χράομαι*). *Χρῆμα* ist die Sache, die man braucht, nützt. Die Bezeichnung *χρήματα* (Vermögen, Besitz) ist also vom Standpunkte des Bedürfnisses, des Zweckes aus gewählt. Diese Bezeichnung ist anscheinend jünger.[4]

IV. Neben *κτήματα* und *χρήματα* begegnet zur Bezeichnung von „Eigentum" auch das Wort *βίοτος*, d. h. das zum Leben Notwendige,[5] die genießbaren Dinge. Darunter fallen Feldfrüchte und Wein, ferner vor allem das Vieh. Dies ist die regelmäßige Bedeutung bei Homer.[6]

---

[1] Herbert Meyer, Art. Eigentum § 2 bei Hoops, ähnlich v. Amira, Grundriß d. germ. Rechts (1901) S. 119.

[2] Herbert Meyer a. a. O. § 1. [3] Herbert Meyer ebenda.

[4] Der Ausdruck begegnet in diesem Sinne erst in der Odyssee (z. B. Od. II, 78. 203; XIII, 203; XVI, 315. 389; XIX, 284); bei Hesiod, O. et D. 688 u. a.

[5] Siehe Boisacq v. *βίοτος* („moyens d'existence", „élements de"). Siehe auch Curtius, Grundzüge d. griech. Etymologie, 5. Aufl., S. 476 ff.; Osthoff in Osthoff und Brugmann, Morphologische Unters. auf dem Gebiete der indogerm. Sprachen IV S. 166.

[6] Il. V, 544 (*ἀφνειὸς βιότοιο*, hier besonders mit der Bedeutung „reich an Viehherden"); Il. VI, 14, ebenso Od. I, 160 (von den Freiern, die Odysseus

V. Dieses mit *βίοτος* bezeichnete Vermögen wird zuweilen mit *κτήματα*, dem Erwerb, zusammen genannt oder richtiger ihm gegenübergestellt.[1] Beide Massen bilden das Fahrnisvermögen.

Noch deutlicher ist die Gegenüberstellung beider Arten der Fahrnis in: *πρόβασις* (Vieh) und *κειμήλια* (hier pars pro toto für *κτήματα* gebraucht[2]). Analog werden im germanischen Recht, und zwar im Angelsächsischen *libbende* und *licgende* Sachen unterschieden, d. h. Vieh und leblose Sachen (Moventien und Mobilien).[3]

Denselben Sinn wie *βίοτος* hat im wesentlichen *ζωή*,[4] das nur in der Odyssee[5] begegnet.

## § 11. Die drei Vermögensmassen, in die das „Eigentum" zerfällt

I. Wir sahen, wie sich die zunächst verwirrende und scheinbar amorphe Fülle der Bezeichnungen für das Ver-

---

Lebensmittel, insbesondere sein Vieh aufzehren); Od. II, 49. 123. 140. 142; III, 301; IV, 686; XI, 116 (ebenso XVII, 378); Od. XI, 490; XIV, 527; XVII, 250; XVII, 593 (*σύας καὶ κεῖνα φυλάξων, σὸν καὶ ἐμὸν βίοτον*); Od. XXI, 77, 78. — Vgl. auch Hesiod, O. et. D. 31, 307 und Theog. 605, wo vom Junggesellen gesagt wird: *οὐ βιότου ἐπιδευής ζώει.*

[1] Od. II, 123 (*βίοτον καὶ κτήματα ἔδονται*); Od. XVI, 384. 385 (hierzu unten S. 72 Anm. 1), vgl. auch Od. III, 301 (*βίοτον καὶ χρυσὸν ἀγείρων*).

[2] Od. II, 75: Telemach beklagt sich über das Wegessen seines Vermögens durch die Freier, *ἐμοὶ δέ κε κέρδιον εἴη ὑμέας ἐσθέμεναι κειμήλιά τε πρόβασίν τε. Πρόβασις* (ein *ἀπ. εἰρ.*) = „fortune consistant en troupeaux" (Boisacq v. *κειμήλιον*), vgl. auch oben S. 69 Anm. 3.

[3] So Herbert Meyer (Art. Sache § 4 bei Hoops IV S. 58), dem ich diese germanische Parallele verdanke. Die liegenden Sachen entsprechen auch sprachlich genau den *κειμήλια* (von *κεῖσθαι*), während der Ausdruck für Moventien im Germanischen von ihrer Haupteigenschaft, dem Leben, im Griechischen von der Selbstbewegung (*προβαίνειν*, einer der stärksten Lebensäußerungen) abgeleitet ist.

[4] Von ep. ion. *ζώω* vivre (Boisacq v. *ζώω*).

[5] Od. XIV, 96 *οἱ ζωή γ'ἦν ἄσπετος* (im folgenden werden erläuternd: Rinder-, Schaf- und Ziegenherden sowie Schweine aufgezählt). In Od. IV, 208

mögen zu klären begann. Wir begegnen nun weiter sogar einer Stelle, in der deutlich neben dem *βίοτος* und den *κτήματα (κειμήλια)* als dritte Vermögensmasse *δῶμα* oder *οἶκος*,[1] also Haus und Hof, die Liegenschaften, aufgeführt sind.[2]

Damit ist der Kreis der Sachgüter, die das Vermögen bilden, geschlossen.

Es läßt sich sonach schon hier ein wichtiges Ergebnis, wenigstens im Umriß, erkennen: Das älteste griechische Recht unterscheidet drei Massen, aus denen sich das Vermögen zusammensetzt:

1. Grund und Boden (*οἶκος, δῶμα*),
2. die Lebensmittel, d. h. Feldfrüchte und Wein, vor allem den Viehstand (*βίοτος, ζωή, πρόβασις, πρόβατα*),
3. den Selbsterwerb des Individuums (*κτήματα, κειμήλια* oder *κτέρεα*).[3]

---

bedeutet es ebenfalls Viehherden, die geteilt werden (auch wegen des Gegensatzes *μάλα παῦρα* [an Vieh] zu *οἴκι'*). Siehe ferner Od. XVI, 429.

[1] Od. XVI, 384—386: Antinoos macht Vorschläge über die Verteilung von Telemachs (bzw. Odysseus') Vermögen nach der geplanten Ermordung des Telemach: *βίοτον δ' αὐτοὶ καὶ κτήματ' ἔχωμεν, δασσάμενοι κατὰ μοῖραν ἐφ' ἡμέας, οἰκία δ' αὖτε κείνου μητέρι δοῖμεν.* Vgl. auch das Vermögensinventar Il. XIV, 121 ff.: *ναῖε δὲ δῶμα ἀφνειὸν βιότοιο, ἅλις δὲ οἱ ἦσαν ἄρουραι πυροφόροι, πολλοὶ δὲ φυτῶν ἔσαν ὄρχατοι ἀμφίς, πολλὰ δὲ οἱ πρόβατ' ἔσκε.* Ferner Il. XXIII, 554. 550: *ἔστι τοι ἐν κλισίῃ χρυσὸς πόλυς, μώνυχες ἵπποι.* Gesonderte Erwähnung der Sklaven (*δμῶες*) neben *κτῆσις* und *δῶμα* s. Od. XIX, 525. 526.

[2] Sehr häufig ist die Gegenüberstellung des *οἶκος* gegenüber den *κτήματα*. Vgl. Od. I, 402 (*κτήματα δ' αὐτὸς ἔχοις καὶ δώμασιν οἷσιν ἀνάσσοις*); Od. II, 335. 336 (*κτήματα δασαίμεθα, οἰκία μητερὶ δοῖμεν*); Od. IV, 79 (*δόμοι καὶ κτήματ'*); Od. VII, 314 (*οἶκον . . . δέ τ' ἐγὼ καὶ κτήματα δοίην*). — Hier begegnet einmal eine Verfügung über ein *οἶκος*, wobei allerdings zu bemerken ist, daß es sich um den Phäakenkönig handelt, der diese Verfügungen zugunsten seines künftigen Schwiegersohnes vornehmen will, ähnlich Od. XXI, 214—216; Od. XIV, 291 (*ὅθι τοῦ γε δόμοι καὶ κτήματ' ἔκειτο*); Od. XIX, 23 (*οἶκον κήδεσθαι καὶ κτήματα πάντα φυλάσσειν*); Od. XXII, 231 (*σόν γε δόμον καὶ κτήμαθ' ἱκάνεις*).

[3] Über *κτέρεα* s. unten §§ 12—14.

Selbsterwerb und Vieh werden, wie im folgenden noch näher auseinanderzusetzen sein wird,[1] in der ältesten Zeit ganz verschieden behandelt.

II. Zu der angegebenen Unterscheidung paßt auch die ursprüngliche Bedeutung von *κληρονόμος*, entstanden aus *κλῆρος*, dem zugelosten Grundbesitz, und *νέμομαι* teilen. *κληρονόμος* ist also ursprünglich der „Gutserbe". Erbe und Gutsnachfolger sind von Haus aus für die Griechen synonym.[2]

Diese Terminologie kehrt auch noch in den Papyri wieder. Nur der mit Grundstücken bedachte ist *κληρονόμος*.[3]

III. Es kann auch hier wieder darauf hingewiesen werden, daß unsere Feststellungen hinsichtlich der Dreiteilung des Vermögens eine starke Stütze in der Rechtsvergleichung finden. Wiederum zeigt das germanische Recht der Urzeit einen analogen Rechtszustand. Auch dort finden wir drei Vermögensmassen nebeneinander:[4] die im genossenschaftlichen Gesamteigentum stehenden Liegenschaften, den Viehstand (arbi, orf, arfr, ierfe, „Ochse", Vieh, das auf den Erben übergeht),[5] schließlich die sonstige Fahrnis

---

[1] Unten § 16.

[2] So zutreffend v. Woeß, Das römische Erbrecht und die Erbanwärter (1910) S. 269, 270. Zustimmend Kreller, Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der graecoägyptischen Papyrusurkunden (1919) S. 58. Vgl. auch A. B. Schwarz, Z. d. Sav. St. (Rom. Abt.) 41 S. 344 ff.

[3] Vgl. Oxy. 105 = Chrest. II, 303 Z. 3 (117—137 n. Chr.) und Oxy. 494 = Chrest. II, 305 Z. 11 (156 n. Chr.). Dazu Kreller a. a. O. S. 58. A. B. Schwarz, Die öffentliche und private Urkunde im römischen Ägypten, 1920, S. 289 Anm. 3. Sogar Erwerber einzelner Grundstücke heißen in dem Testament Oxy. 1034 (2. Jahrh. n. Chr.) *κληρονόμοι*, während Fahrniserwerber nicht so bezeichnet werden (Kreller a. a. O.). Über den *κλῆρος* in Sparta s. Bruck, Schenkung I S. 57 ff.

[4] Vgl. im einzelnen Herbert Meyer, Art. Eigentum § 1 in Hoops Reallexikon Bd. I S. 530. Umgekehrt bilden unsere für das griechische Recht gefundenen Ergebnisse eine Bestätigung dieser Ausführungen.

[5] Von orf, ierfe kommt wahrscheinlich das Wort „Erbe" (H. Meyer a. a. O., s. unten S. 74 Anm. 3, s. jetzt auch Müller-Erzbach, Zeitschr.

(Waffen, Gewänder, Schätze usw.), ursprünglich wohl allein „eigen“, d. h. das im Individualeigentum stehende, genannt.[1]

Auf die verschiedenartige Behandlung der Massen wird unten im Zusammenhange eingegangen werden.

IV. Die Terminologie für die drei Vermögensmassen: Liegenschaften — Selbsterwerb — Viehstand (*οἶκος, δῶμα — κτήματα — βίοτος, πρόβατα*) ist in den Epen nicht durchgängig mit derselben Konsequenz durchgeführt.[2] Grenzen und Ausdrücke beginnen manchmal bereits zu verschwimmen. Die Entwickelung entfernt sich immer mehr vom Urzustand. In der Odyssee ist sie weiter fortgeschritten wie in der Ilias. Besonders in den spätesten Teilen der Odyssee, wie in der Telemachie, finden sich wenn auch noch vereinzelt Belege in dieser Hinsicht.[3]

Die rechtshistorische Auswertung der Homerischen Epen ist ja — trotz der oft photographisch treuen Schilderung der Zustände — gerade deshalb so schwierig, weil, wie auch eingangs bemerkt worden ist,[4] — ein einheitlicher Kultur- und Rechtszustand nicht mehr vorliegt. Die Zustände der Urzeit sind bereits überwunden, aber die ältere Schicht leuchtet wie bei einem Palimpsest noch durch.

---

f. d. ges. Handelsrecht 88, 1925, S. 181, dazu oben S. 58 Anm. 2). Vgl. auch die Etymologie von *ὀρφανός* und orbus (dazu Boisacq v.). Siehe auch unten § 16 a. E. [1] Analog wie die *κτήματα* (oben S. 72).

[2] z. B. Od. IV, 90 (aus der [jungen] Telemachie): *βίοτος* = *κτήματα*. In späterer Zeit verwischt sich der Unterschied vollkommen. *κτῆμα* wird zum Eigentum schlechthin und umfaßt insbesondere auch das Grundeigentum. Vgl. z. B. Dittenberger, Syll. I[3] Nr. 289 (um 330 v. Chr.) Z. 15, s. ferner Preisigke, Wörterbuch d. griech. Papyrusurkunden, v. *κτῆμα*.

[3] Ebenso sind auch in der germanischen Terminologie Ausdrücke, die ursprünglich nur bewegliche Sachen, insbesondere das Vieh bezeichneten, zu allgemeinen Bezeichnungen für „Vermögen“ geworden. Dies ist durchaus zu verstehen, das Vieh war ja der Hauptbestandteil des Vermögens (Herbert Meyer, Art. Sache § 5 bei Hoops IV S. 59). Siehe hierzu noch W. Schönfeld, Z. Sav.St. (germ. Abt.) 42 S. 245 f.

[4] Siehe oben § 3 I (S. 28).

Interpretatio duplex ist geboten. Ebenso wie bei den Vorstellungen vom Fortleben der Toten, in den Gestaltungen der Götter und noch in mancher anderen Hinsicht sind auch in der Auffassung vom Eigentum verschiedene Schichten zu erkennen. Den Homerischen Griechen ist das schwerlich zum Bewußtsein gekommen. Die großen rechtlichen Entwicklungen und Veränderungen vollziehen sich häufig, ohne daß die Zeitgenossen es bemerken.

## C. TOTENTEIL UND SELBSTERWERB

### § 12. Vorbemerkung: Die *κτήματα* (*κτέρεα*) als Totenteil

Aus dem Erwerb, und zwar insbesondere aus dem gewaltsamen, dem Raube, sowie aus der Arbeit, ist, wie wir sahen, der Zustand erwachsen, den wir heut „Eigentum“ nennen. Wir wollen auch weiterhin versuchen, uns von dieser Terminologie möglichst fern zu halten. Die Griechen des Homerischen Zeitalters sprachen, wie wir gesehen haben, von *κτῆμα, κτήματα.*

Diese *κτήματα* erfahren, um ein wichtiges Ergebnis vorweg zu nehmen, eine Behandlung in zwiefacher Hinsicht:

a) Der Erwerber darf sie zu Lebzeiten nützen und frei darüber verfügen.[1]

b) Er erhält sie nach seinem Tode als Totenteil ins Grab oder auf den Scheiterhaufen.

Im folgenden wollen wir zunächst die Verwendung als Totenteil untersuchen.

Wir haben oben[2] bereits angedeutet, daß der Totengabe verschiedene Anschauungen zugrunde liegen: zunächst der Gedanke, daß der Tote, nach primitiver Auffassung, die mitgegebenen Sachen im Jenseits braucht, das als eine Fortsetzung des irdischen Daseins mit mehr oder minder gleichen Bedürfnissen wie zu Lebzeiten aufgefaßt wird.

[1] Darüber unten § 17. [2] Oben § 4 S. 34 ff.

Weiter sahen wir, daß dieses Bedürfnis nicht bloß aus Pietät befriedigt wird, sondern daß der Überlebende, der die Totenpflege verabsäumt, die Rache des Toten fürchtet, daß also die Furcht vor dem Wiedergänger den Toten veranlaßt, ihm seine Gegenstände mitzugeben.

Darüber hinaus müssen der Totengabe aber auch rechtliche Vorstellungen zugrunde gelegen haben: die Anschauung, daß dem Toten gewisse Gegenstände, die er zu Lebzeiten besessen hat, auch nach seinem Tode gebühren.[1]

Bei der Untersuchung der der Totengabe zugrundeliegenden rechtlichen Anschauungen muß man sich allerdings darüber im klaren sein, daß wir uns hier auf einer Stufe der Rechtsentwicklung befinden, auf der eine scharfe Scheidung der Rechtsvorschriften von den Geboten der Religion, der Moral und der Sitte noch nicht stattgefunden hat.[2] Religion, Moral, Sitte und Recht, gebieten zusammen die Totengabe. Die Rechtsideen, die die Rechtspflicht begründen, gilt es nunmehr herauszuschälen.

Mit der Prüfung der altgriechischen Auffassung vom „Eigentum", mit der Aufdeckung der drei Vermögensmassen: Land, Viehstand und Selbsterwerb nebst ihrer Terminologie, haben wir uns die Grundlage gelegt, auf der wir weiter bauen können, um die rechtliche Behandlung des Totenteils nunmehr in Angriff zu nehmen. Die Aufdeckung der für das griechische Recht in Betracht kommenden Auffassungen begegnet, falls man sich nicht auf mehr oder minder gewagte Analogieschlüsse auf Grund der Rechtsvergleichung

[1] Vgl. oben (Vorwort) über die bisherige Literatur für den germanischen und griechischen Totenteil.

[2] Zu vergleichen die Vermengung rechtlicher, moralischer, religiöser und Anstandsregeln etwa im altindischen, altjüdischen und moslemischen Recht bei Gareis-Wenger, Rechtsenzyklopädie und Methodologie, 5. Aufl. (1920), S. 23 Anm. 9; für das islamische Recht, insbesondere den Koran, s. Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der Schafiitischen Schule, 1910, S. 66 ff., 94 ff., 113 ff., 134 ff., 159 ff., 322 ff.

beschränken will, nicht unerheblichen Schwierigkeiten, zumal auch die Auffassung in anderen Rechten, insbesondere im germanischen, eine endgültige Klärung noch nicht erfahren hat.

Von besonderer Bedeutung für die Erkenntnis der dem Totenteil zugrunde liegenden rechtlichen Vorschriften ist der in den Homerischen Epen geradezu technisch gebrauchte Ausdruck *κτέρεα κτερεΐζειν*. Hier betreten wir gewissermaßen die Brücke zwischen dem werdenden Individualeigentum unter Lebenden und seiner Fortwirkung nach dem Tode als Totenteil. In dem *κτέρεα κτερεΐζειν* liegt, wie wir sehen werden, ein direkter Beweis für die Mitgabe des Selbsterwerbs.

## § 13. *Κτέρεα κτερεΐζειν* vom sprachlichen Standpunkte aus gewürdigt

I. Ich lege zunächst das Quellenmaterial vor:

a) *κτέρεα κτερεΐζειν* begegnet:

Il. XXIV, 38: . . . *τοί κέ μιν* (den Hektor) *ὦκα*
*ἐν πυρὶ κήαιεν καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερίσαιεν.*

Od. I, 291: Athene rät dem Telemach, falls er den Tod seines Vaters erfahren sollte:

*σῆμά τέ οἱ χεῦαι καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερεΐξαι*
*πολλὰ μαλ', ὅσσα ἔοικε . . .*[1]

ebenso Od. II, 222: Telemach wiederholt Athenes Anweisung:

*σῆμά τε οἱ χεύω καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερεΐξω*
*πολλὰ μάλ', ὅσσα ἔοικε . . .*

ferner Od. III, 285: Menelaos wird auf der Heimfahrt durch den Tod seines Steuermannes aufgehalten, *ὄφρ' ἕταρον θάπτοι καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερίσειεν.*

Zu vergleichen ist auch Od. V 311: *τῷ κε λάχον κτερέων.*[2]

---

[1] Errichte ihm ein Grabmal (*κενοτάφιον*) und verbrenne seine *κτέρεα*, sehr viel, wie sich's gebührt.

[2] „Dann wäre ich ehrenvoll bestattet worden", Samter, Volkskunde S. 148 Anm. 3. Vgl. auch Od. V, 21: *κτερέων λαχεῖν.* — *κτέρεα* begegnet

b) Daneben tritt *κτερίζω* (ohne die Verbindung mit *κτέρεα*) auf:[1]

II. *Κτέρεα κτερεΐζειν* soll zunächst vom sprachlichen Gesichtspunkte aus untersucht werden. Was war der ursprüngliche Sinn der Worte? Wie sind sie entstanden?

Über Ableitung und Bedeutung von *κτέρεα* herrscht keine Einigkeit. In der Hauptsache lassen sich zwei Gruppen von Ansichten unterscheiden:

1. Solmsen,[2] welchem Fick,[3] Bechtel[4] und anscheinend auch Boisacq[5] zustimmen, gehen von *δίακτορος*, dem Beiwort des Hermes, aus. Man darf diese Ansicht wohl als die herrschende bezeichnen. Solmsen stellt *διάκτορος* mit *κτέρας* (Il. X, 216; XXIV, 235), welches „Geschenk" oder „Besitz" bedeute, zusammen. Solmsen meint freilich selber: „Die genaue Bedeutung [von *κτέρας*] läßt sich nicht feststellen, doch ist die erstere eben wegen der Bedeutung von *κτέρεα* wahrscheinlicher."

Nun der Ausgangspunkt: Solmsen führt *διάκτορος, κτέρας* und *κτέρεα* auf eine Wurzel *κτερ* mit der Bedeutung

---

dann noch bei späten Dichtern: Moschus „Megara" (Wilamowitz Bucol. Graeci, ed. 2, Oxoniis S. 107) Nr. IV v. 33 (*πολλοῖς σὺν κτερέεσσι πυρῆς ἐπέβησαν ὁμοίης*), Apollonius Rhodius (Seaton) 1, 254 (*ἐνὶ κτερέεσσιν ἐλυσθείς*).

[1] Il. XI, 454: *αὐτὰρ ἔμ', εἴ κε θάνω, κτεριοῦσί γε δῖοι Ἀχαιοί*; Il. XVIII, 334 (Achill zu Patroklos' Leiche): *οὔ σε πρὶν κτεριῶ, πρίν γ' Ἕκτορος ἐνθάδ' ἐνεῖκαι τεύχεα καὶ κεφαλήν, μεγαθύμου σοῖο φονῆος*; Il. XXII, 335. 336 (Achill zu Hektor): *σὲ μὲν κύνες ἠδ' οἰωνοὶ ἑλκήσουσ' ἀικῶς, τὸν δὲ κτεριοῦσιν Ἀχαιοί*; Il. XXIV, 657 (Achill zu Priamus): *ποσσῆμαρ μέμονας κτερεΐζεμεν Ἕκτορα δῖον*; Il. XXIII, 646 (Nestor zu Achill): ... *σὸν ἑταῖρον ἀέθλοισι κτερέιζε*. — *κτερίζω* begegnet noch in den Papyri im 3. Jahrh. v. Chr. Vgl. Preisigke, Wörterb. d. griech. PapUrk. v.

[2] Indogerm. Forschungen 3 (1894) S. 96 ff.

[3] Fick in Bezzenbergers Beiträgen z. Kunde d. indogerm. Sprachen 20 (1894) S. 174.

[4] Bechtel, Lexilogus zu Homer (1914) S. 100 v. *διάκτορος*.

[5] Boisacq, Dict. ét., v. *κτέρας* (S. 524) und *διάκτορος* (S. 184).

„schenken", „geben", zurück.[1] *Διάκτορος* solle danach „Spender" oder „Geber"[2] bedeuten. Ein Beweis für diese Vermutung wird freilich nicht erbracht, ja nicht einmal versucht. Solmsen bemerkt selbst, „die auswärtigen Sprachen bieten leider, soviel ich sehe, keinen Anhaltspunkt, der eine Kontrolle ermöglichte".[3] Aber ganz abgesehen hiervon paßt diese Erklärung, wie noch auszuführen sein wird, auch sachlich nicht. Die *κτέρεα* sind keine farblose „Gabe", grundsätzlich gar keine „Geschenke", sie sind Dinge, auf die der Tote einen — dinglichen — Anspruch hat, es sind die Sachen, die ihm gehören, die er sich zu Lebzeiten erworben hat.

Fick weist zur Unterstützung der These Solmsens noch darauf hin, daß Hermes sich Il. XXIV, 397 als Sohn des *Πολύκτωρ* bezeichne, also als „einer, der viel oder gründlich schenkt".

Auch dies erscheint recht zweifelhaft. *Πολύκτωρ* bedeutet nicht einen „Vielschenker", sondern einen „Vielbesitzer", noch besser einen, „der viel erwerben und viel besitzen soll".[4] Kein Vater, namentlich aber kein Grieche des Homerischen Zeitalters, wünscht — und nennt demgemäß — seinen Sohn einen, der viel schenken, sondern, der viel besitzen soll. Namen, die auf eine glückliche materielle Position des Benannten hinweisen sollen, sind sehr häufig. Gerade bei der Namengebung kommt der Wunsch nach Reichtum für den Sohn zum Ausdruck.[5]

---

[1] Bury (Bezzenbergers Beiträge 18 S. 295) vermutet eine ähnliche Basis qjer, die sich, wie er — ohne Begründung — meint, mit dem lateinischen parent (in parentalia, parentare) decken soll.

[2] Solmsen S. 98, „dispensateur" Boisacq a. a. O.

[3] Vgl. Boisacq v. *κτέρας*: „sans correspondant connu".

[4] Siehe auch Prellwitz, Etym. Wörterbuch d. griech. Sprache, 2. Aufl., v. *κτάομαι* (s. unten S. 80 Anm. 1).

[5] Hierher gehören z. B. die mit -*κτητος* (d. h. *κτητός* „erworben") zusammengesetzten Namen wie *Πολύ-κτητος*, *Εὔ-κτητος* u. a. (dazu Fick,

2. Eine andere Gruppe von Schriftstellern geht auf *κτάομαι*, erwerben, zurück.[1] Die Anhänger dieser Ansicht

---

Die griechischen Personennamen, 2. Aufl. [1894] S. 179), ferner die Zusammensetzungen mit *-ηφένης* (zu *ἄφενος* „Fülle", „Reichtum") wie *Τιμ-ηφένης, Κλε-αφένης* (Fick S. 138; Boisacq v. *ἄφενος*). Auch die zahlreichen Zusammensetzungen mit *-δωρος* (Fick S. 104 ff.) sind passiv aufzufassen, z. B. *Πολύδωρος* (vgl. das Adjektiv *πολύδωρος*, Il. VI, 394; XXII, 88).

[1] So H. Ebeling, Lexicon Homericum I (1885) v. *κτέρας* (mit der Übersetzung: „maximae eae res, quae in vita carissimae fuerunt"), Prellwitz, Etym. Wörterbuch der griech. Sprache[2] (1905) v. *κτάομαι* (er übersetzt „Ehrengaben an den Toten [ihr liebster Besitz]") und besonders Schrader-Nehring, Reallexicon[2], 1922, S. 121 („*κτέρεα κτερεΐζειν* jemandem die letzten Ehren erweisen, eigentlich aber ihm sein Eigentum, d. h. das, was er erworben hat [*κτέρεα* : *κτάομαι*] darbringen"). Eine nähere sprachliche Begründung wird von den vorgenannten Schriftstellern nicht gegeben. — Vgl. übrigens schon Eustathios 1418, 31: *κτέρεα δὲ κτέατα ἤτοι κτήματα νεκρικά.* — Der Ansicht, die *κτέρεα* auf *κτάομαι* zurückführt, scheint Collitz (Bezzenbergers Beiträge, Bd. 18, 1892, S. 210) nicht fernzustehen, der neben dem Stamm *κτη* (entstanden aus **κτεj-*, **κτηj-*) „eine Form mit anderem Auslaute, nämlich *κτερ*" stellt, die er in *κτέρας* wiederfindet, dann allerdings mit dem lateinischen „servus" verknüpft. — K. Brugmann (in Brugmann und Delbrück, Grundriß der indogermanischen Sprachen Bd. 1 S. 791) und H. Petersen, Indogermanische Forschungen 5 (1895) S. 64 stellen *κτέρας* mit dem altslavischen „chrana", „cibus" „Nahrung" zusammen (vgl. auch Berneker, Slav.-etym. Wörterbuch 398). — Keine Ableitung geben F. Bechtel, Lexilogus zu Homer (1914) „der liebste Besitz, den der Held hat, und der ihm darum bei der Bestattung mitgegeben wird", sowie Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht (1923), S. 148 („Die eigentliche Bedeutung dieses Ausdrucks aber ist, die Habe dem Toten mitgeben, er erinnert also daran, daß einst dem Toten sein Besitz mit ins Grab gegeben oder verbrannt werden mußte"). Ähnlich wohl Rohde, Psyche, I 7. u. 8. Aufl. S. 24 bei und in Anm. 3. Erwähnt seien noch Schrader, Begraben und Verbrennen (1910) S. 7, welcher meint, *κτέρεα κτερεΐζειν* bedeute, dem Toten seine ganze Habe mitgeben, sowie Weiß, Griechisches Privatrecht I S. 144: „Auch im griechischen Altertum begegnen wir mehrfach jener Sitte, die jedenfalls eine Auffassung des Toten als empfindendes, handelndes und wollendes Wesen voraussetzt,

verbinden hiermit die Worte für „Besitz", *κτέανον*, *κτέαρ*, vor allem *κτῆμα*, weiterhin *κτήνη* (poetisch) plur. Vieh.

In diesem Zusammenhang bringen sie nun ebenfalls: *κτέ-ρας* = Besitz, plur. *κτέ-ρεα*, *κτερίζω* und *κτερεΐζω*, ferner den Namen *Πολύκτωρ*.[1]

Hier wird *κτέρεα* also — wenn auch ohne nähere Begründung — auf eine Wurzel *κτα, κτε,* also auf das Moment des Erwerbes, zurückgeführt.

III. Es sei dem Juristen, der von der Sach- und Rechtsbedeutung ausgeht, gestattet, zu dem Streite der Sprachforscher Stellung zu nehmen. Im Zuge dieser Abhandlung ist es nicht zu umgehen.

Ich möchte die zweite Ansicht für richtig halten, die die *κτέρεα* — zusammen mit *κτῆμα* und *κτάομαι* — auf eine Wurzel *κτε* oder *κτα*, also auf das Moment des Erwerbes, zurückführt.

a) Gehen wir davon aus, daß *κτέρεα* sachlich den Selbsterwerb bezeichnet, so fügt sich dieser Auffassung auch die sprachliche Deutung zwanglos ein.

Überblicken wir die verschiedenen für die gleiche *κτα-*, *κτε-*Basis, die Wurzel des Erwerbes, wie ich sie nennen möchte, in Betracht kommenden Worte: *κτάομαι, κτῆμα*[2] — *κτέαρ, κτεάτεσσιν, κτεατίζειν* —, ferner aber auch *κτέρας*, *κτέρεα*, *κτερίζειν* (*κτερεΐζειν, κτερεΐξαι*).

Bei *κτάομαι* und *κτῆμα* stehen Sinn und Verwandtschaft außer Frage. *κτάομαι* bedeutet erwerben, *κτῆμα* ist das Erworbene, das Ergebnis dieser Tätigkeit.[3] Auch

---

und nach den Analogien der vergleichenden Rechtswissenschaft ursprünglich das ganze Vermögen umfaßt haben dürfte, so daß den Überlebenden gar nichts mehr blieb" (von mir gesperrt). Siehe noch ebenda S. 144 ff. Auf das *κτέρεα κτερεΐζειν* geht Weiß nicht ein. Siehe hierzu unten S. 90.

[1] Siehe oben S. 79 bei Anm. 4.

[2] Auch *κτῆνος, κτήνη* Vieh s. oben S. 81 Z. 2 und unten S. 82 Anm. 1.

[3] Siehe oben S. 68 Anm. 5.

*κτῆνος* n., plur. *κτήνη*,[1] das Vieh, das durch Eigenproduktion (Zucht) oder Raub erworben wird, paßt sich hier ohne weiteres ein.

*Κτέαρ* mit seinem häufig gebrauchten Dativ plur. *κτεάτεσσιν*[2] (sowie das davon abgeleitete[3] Verbum *κτεατίζειν*) machen ebensowenig Schwierigkeiten. Die Ableitung von der gleichen Wurzel wie *κτάομαι* ist auch hier unstreitig. Was ferner die Bedeutung anlangt, so bezeichnet *κτεάτεσσιν* in einer der ältesten Stellen (Il. VI, 425. 426) deutlich den Selbsterwerb, die Beute. Andromache erzählt vom Geschick ihrer Mutter nach Zerstörung ihrer Vaterstadt durch Achill: *μητέρα δ', ἣ βασίλευεν . . . τὴν ἐπεὶ ἂρ δεῦρ' ἤγαγ' ἅμ' ἄλλοισι κτεάτεσσιν*. Die als Gefangene (Sklavin) fortgeschleppte Königin wird also der übrigen Beute (*ἄλλοισιν κτεάτεσσιν*) gleichgesetzt.

Od. I, 429 heißt es von Eurykleia: *τήν πότε Λαέρτης πρίατο κτεάτεσσιν ἑοῖσιν*, „die vormals Laertes gekauft hatte mit seinem Erwerb". Die *κτέατα* dienen also als Kaufpreis — ganz charakteristisch wird zum Kaufpreis Selbsterwerb verwandt.[4] Immerhin ist hier schon die spätere verblaßte Bedeutung von Eigentum schlechthin, ohne Rücksicht auf den Erwerb möglich,[5] wie ja auch bei *κτήματα*, das von Haus aus unzweifelhaft den „Erwerb" bezeichnet, die Bedeutung in diesem Sinn verschwimmt.[6]

---

[1] *κτήνη* begegnet häufig in den Papyri. Vgl. Preisigke, Wörterb. v.

[2] Der Nom. sing. *κτέαρ* begegnet nur selten und spät, s. d. Wörterbücher.

[3] Boisacq v. *κτέρας*; Debrunner, Griech. Wortbildungslehre (1917) S. 130. 131.

[4] Vgl. Od. XIV, 450 ff. Dort ist die Rede von dem Sauhirten Mesaulios, den Eumaios (ein Sklave *χωρὶς οἰκῶν*) selbst erworben hatte, während der Herr abwesend war (*αὐτὸς κτήσατο οἶος ἀποιχομένοι ἄνακτος . . .*). v. 452: Er kaufte ihn bei den Taphiern mit seinem eigenen Vermögen (*παρὰ δ' ἄρα μιν Ταφίων πρίατο κτεάτεσσιν ἑοῖσιν*). Ebenso Od. XIV, 115: Odysseus fragt den Eumaios: *τίς γάρ σε πρίατο κτεάτεσσιν ἑοῖσιν?*

[5] Od. I, 218; V, 154; XV, 89; XVII, 471; XX, 289.

[6] Vgl. oben § 11 IV S. 74.

Deutlich bezeichnet sodann *κτεατίζειν* das Selbsterwerben im Krieg (Il. XVI, 56; 57: *κούρην, ἣν ἄρα μοι γέρας ἔξελον υἷες Ἀχαιῶν, δουρὶ δ' ἐμῷ κτεάτισσα*) oder durch Arbeit (Od. XXI, V 205—207: *ἄγρον . . . ὄν ῥά ποτ' αὐτὸς Λαέρτης κτεατίσσεν, ἐπεὶ μάλα πολλὰ μόγησεν,* d. h. also der Acker, den Laërtes einst selbst erwarb, nachdem er sich viel geplagt hatte).[1]

Nun zu *κτέρας*! Auch hier sei zunächst die Bedeutung festgestellt:

Il. X, 204 ff. ruft Nestor zu einem Kundschaftergang auf und fährt dann fort v. 213: „diesem wird eine kostbare Gabe zuteil werden (*καὶ οἱ δόσις ἔσσεται ἐσθλή*), denn so viele als Beste auf den Schiffen befehligen, von diesen allen soll ihm ein jeder ein schwarzes Schaf schenken samt dem säugenden Lamm; dieser Gabe (*δόσις*) ist kein *κτέρας* gleich (*τῇ μὲν κτέρας οὐδὲν ὁμοῖον*).“

Hier handelt es sich um kein Geschenk (wie z. B. Solmsen[2] annimmt), sondern um eine Vergütung, die Gegenleistung für den Kundschaftergang. Was hier mit dem *κτέρας* gemeint ist, wird auch durch das Parallelversprechen Hektors (im gleichen Gesange, der *Δολώνεια*, Il. X, 303 ff.) deutlich gemacht, wo dem Dolon gleichfalls für einen Kundschaftergang ein Streitwagen versprochen wird. Hierbei heißt es ganz klar: *μισθὸς δέ οἱ ἄρκιος ἔσται* (Il. X, 304).

Von dem Becher, den Priamos (Il. XXIV, 234 ff.) auswählt, um Hektors Leiche bei Achill auszulösen, heißt es: *δέπας περικαλλές, ὅ οἱ Θρῇκες πόρον ἄνδρες ἐξεσίην ἐλθόντι, μέγα κτέρας*. Hier bezeichnet *κτέρας* also einen Gegenstand, den Priamus als Gesandter durch Schenkung selbst erworben hat.

Hiernach darf auch für den Plural *κτέρεα* in *κτέρεα κτερεΐζειν*[3] die Bedeutung „Selbsterwerb“ angenommen werden. Die

---

[1] Vgl. noch Od. II, 102; XI, 147; XXIV, 137.

[2] Vgl. oben S. 78.

[3] Siehe die Stellen oben S. 77. Zu *κτερίζειν* s. oben S. 78 Anm. 1.

sachlichen und rechtlichen Gründe sollen im folgenden Paragraphen im Zusammenhang näher dargestellt werden.

b) Zunächst sei jedoch ein Bedenken aus dem Wege geräumt, das aus sprachlichen Gesichtspunkten erhoben werden könnte. Ich meine das in *κτέρεα* neben die Wurzel des Erwerbes *κτε* (*κτα*) gestellte *ρ*. Dieser Umstand hat offenbar zu der Annahme geführt, hier liege keine Veränderung des Stammes *κτε*, sondern ein selbständiger Stamm *κτερ* vor. Hier dürfte der Kern des ganzen Streites liegen.

Bei näherer Betrachtung bietet das *ρ* indes keine Schwierigkeiten. Ein Sprachgesetz, das eine Wurzelerweiterung durch ein r-Determinativ oder ein r-Suffix ausschließt, existiert nicht; im Gegenteil, solche Erweiterungen treten in beträchtlicher Zahl auf.[1] Ob man diese Veränderung (Erweiterung) der Wurzelbasis als Suffix oder vielleicht besser als Wurzeldeterminativ auffaßt,[2] ist für unsere Zwecke belanglos. Uns interessiert die Sprachwurzel und damit der Urgedanke, der den *κτέρεα* zugrunde liegt.

---

[1] Debrunner, Griech. Wortbildungslehre (1917) § 335 S. 168 gibt u. a. folgende Beispiele: *ἀγρός* „Trift", „Acker" zu *ἄγειν* „treiben"; *ἕδρα* „Sitz" zu *ἑδ* (*καθ-έζεσθαι*) „sitzen", „setzen"; *φαιδρός* „leuchtend" zu *φαίδι-μος* „glänzend"; *λιπαρός* („fett =) glänzend" zu *λίπα* Adv. „fett". Für uns ist besonders folgende Erweiterung einer Wurzel durch *ρ* interessant: *νεαρός* „jung" zu *νεός* „jung".

[2] Die moderne Linguistik (vgl. Debrunner, Griech. Wortbildungslehre §§ 6, 7, 174, 306, 310, 390) unterscheidet Suffixe und Determinative. In beiden Fällen handelt es sich um Wortstücke, die an das Wurzelstück angesetzt werden. Das Determinativ unterscheidet sich vom Suffix 1. dadurch, daß es der Wurzel kein für uns erkennbares Bedeutungselement beifügt (anders das Suffix), ferner 2. dadurch, daß es nicht wie das Suffix gruppenweise auftritt. Es gibt aber zahlreiche Grenzfälle und Übergänge zwischen Suffixen und Determinativen. Vgl. Debrunner a. a. O. (mit vielen Beispielen). Ähnlich bereits Per Persson, Studien zur Lehre von der Wurzelerweiterung und Wurzelvariation (in Upsala Universitets Årsskrift, 1891) S. 3 ff.

Die Lehre von den Wurzelerweiterungen ist von Persson in seiner Schrift über „Wurzeldeterminative“[1] eingehend behandelt worden. Dabei hat er der Etymologie von *κτέρεα* allerdings nicht gedacht. Überblickt man indessen die von Persson[2] zusammengestellten Wurzelerweiterungen mit r (sowie die diesen eng verwandten mit l),[3] so ergibt sich eine ganze Reihe beweiskräftiger Analogien zu unserer Zurückführung von *κτάομαι, κτέαρ, κτέρεα* usw. auf eine gemeinsame Wurzel *κτα* (*κτε*), die durch Wurzeldeterminative, insbesondere im Falle *κτέ-ρ-εα* durch *ρ*, erweitert ist.

Persson stellt u. a. zusammen:[4]

1. (S. 59) *θέ(Ϝ)ω* springen, *θύω, θύνω* toben, *θό-ρ-εῖν* springen (vgl. *θαι-ρός* Türangel, *θύρα, θοῦρος* Stürmender). Hier wird die Wurzel *θυ-, θεϜ-, θοϜ* erweitert zu *θορ, θουρ, θυρ*.

2. (S. 63, 64) *νέω* spinne, *νῆ-μα* Gespinst, vgl. lat. ne-r-vus Sehne, Saite, Riemen. Auch *νεῦρον* dürfte wohl hierher gehören.

3. (S. 64, 65) Wurzel (s)mē, sma = reiben, zerreiben, aber auch bestreichen, „schmieren“, dazu *σμᾶται* (*τὴν κεφαλὴν σμᾶται βασιλεύς*, Herodot 9, 110), ferner *μῶ-μος* Fleck, endlich *μο-ρ-ύσσω* besudle, beschmutze; neuhochdeutsch: „Schmer“.

4. (S. 62) *ἄμη* Sichel, Schaufel, Harke, *ἀμάω* sammle ein, mähe, *ἄμαλλα* (*ἀμάλη*) Garbe; dazu *ἀμέργω* pflücke, vgl. *μάρη* Hand.

5. Geradezu schlagend scheint mir folgende Reihe zu sein. Persson stellt (S. 63) zusammen: Wurzel stā- stehen, stellen, wozu griechisch-dorisch *ἵ-στᾱ-μι*, lat. stā-re gehören.

---

[1] Siehe die in der vorigen Anm. angeführte Schrift Perssons.

[2] a. a. O. S. 59 ff.

[3] Persson a. a. O., vgl. Debrunner § 335 S. 168.

[4] Ich beschränke mich hier im wesentlichen auf das Griechische, verweise aber auf das reichhaltige Material, das Persson aus anderen indogermanischen Sprachen beibringt.

Weiter gehören zu der Wurzel sta *στέ-αρ*,[1] *στέατος*, festes (stehendes) Fett, Talg (davon unser Stearin).

Dazu tritt nach Persson schließlich eine Erweiterung mit *ρ*, nämlich *στε-ρεός*, *στεῤῥός* fest, hart, *στεῖ-ρα*, der Kielbalken.

Wir sehen sonach, wie hier neben dem Stamm *στα* die Erweiterungen *στέ-αρ* und *στε-ρ* stehen. Das entspricht aber vollständig den an den Stamm *κτα* (*κτε*) angeschlossenen Bildungen *κτέ-αρ* und *κτε-ρ* (eben in unseren *κτέρεα*). Für die scheinbar isoliert stehende Bildung *κτέρεα* haben wir die vollständige Sprachgleichung *στα* : *στεαρ* : *στερ* = *κτα* : *κτεαρ* : *κτερ* erhalten.

Ich hoffe, mit diesen Beispielen dargetan zu haben, daß das *ρ* in *κτέρας*, *κτέρεα* und *κτερΐζειν* der Ableitung dieser Worte aus der Wurzel des Erwerbes *κτα* (*κτε*) nicht im Wege steht. Damit dürfte das Bedenken beseitigt sein, das der Zusammenstellung unserer *κτέρεα* mit *κτάομαι* entgegenstand. *Κτέρεα* ist der „Erwerb", das Wort bedeutet von Haus aus nichts anderes als die *κτήματα*.

## § 14. Die rechtliche Bedeutung des Κτέρεα κτερεΐζειν (der Selbsterwerb als Totenteil)

I. Die soeben dargelegte Etymologie bildet eine Ergänzung und Bekräftigung der sachlichen Ergebnisse der vorliegenden Abhandlung. *Κτέρεα* bezeichnet ursprünglich — analog *κτήματα* und *αὐτόκτητα*[2] — das Erworbene, insbesondere mit Gewalt z. B. *δουρί*, mit dem Speer.[3]

---

[1] Auf dieses Wort machte mich Herr Kollege Ziegler aufmerksam.

[2] Vgl. auch *τὰ ἐπίκτητα*, die Errungenschaft, im Recht von Gortyn III 25 f. und in den Papyri (Zusammenstellung bei Preisigke Wb. v.), insbes. im Gnomon des Idios Logos (2. Jahrh. n. Chr.) c. 45, wo Entlehnung aus dem alexandrinischen Stadtrecht stattgefunden hat (Lenel-Partsch, Sitzungsber. d. Heidelberger Ak. der Wiss., 1920, 1. Abh. S. 7).

[3] Il. XVI 57 (oben S. 83). Vgl. auch Il. IX 343: *δουρικτητή* (die Kriegsgefangene, Sklavin). — Ebenso bedeutet *αἰχμ-άλωτος* speer-, d. h. kriegs-

*Κτέρεα κτερεΐζειν* bedeutet also von Haus aus: „mit dem Erworbenen machen, was sich mit dem Erworbenen gebührt" und zwar im Hinblick auf die Bestattung. Das ist so üblich, so selbstverständlich, daß die Worte später schlechthin „bestatten" bedeuten. Es liegt in der Natur der Sache, daß dem Toten gerade der Selbsterwerb als sein Ureigenstes mitgegeben und den Lebenden entzogen wird.

Im Gegensatz zum Familieneigentum, den *πατρῷια* [1] hat

---

gefangen (von *αἰχμή*, die Lanzenspitze). Vgl. Boisacq v. *αἰχμή*, Schrader, Reallexikon[2] S. 809. — Nach Herodot IV 103 pflegen die Taurer, die Köpfe ihrer Feinde abzuschneiden und an ihrem Hause zu befestigen. Diese „Kopfjagd" ist bei Naturvölkern noch bis in die Gegenwart verbreitet. Belege z. B. bei Tylor, Anfänge der Kultur I (1873) S. 452, ferner bei Janet B. Montgomery Mc Govern, Unter den Kopfjägern auf Formosa (Stuttgart, 1923) S. 52 ff. Nach Tylor a. a. O. hängt die Sitte des Kopfjagens mit der Vorstellung zusammen, daß der zu dem abgeschnittenen Kopfe gehörige Mensch dem Kopfjäger im Jenseits als Sklave dienen müsse. Man kann m. E. hier ebenfalls den Gedanken erkennen, daß der Getötete, d. h. der selbsterworbene Sklave, dem Herrn ins Jenseits folgt. [Nachträglich werde ich auf die Ausführungen von Pfister bei Pauly-Wissowa Bd. 11 (1922) Sp. 2192, Art. „Kultus" aufmerksam. Pfister meint, daß der „eigentliche Zweck der Kopfjagd der Besitz der feindlichen Kraft" (irokesisch: „orenda", s. hierzu auch Ankermann, Die Religion der Naturvölker in Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Rel.Gesch. I[4], 1924, S. 145, sowie unten § 30 IV drittletzte Anm.) sei. Dieser Gedanke läßt sich mit der hier vertretenen Ansicht in Einklang bringen. Pfister erklärt Zweck und Gegenstand des Erwerbs, hier handelt es sich um die Erwerbsart]. — Der Gedanke der Kriegserrungenschaft kehrt bei den römischen bona castrensia wieder, die zuerst freies (Individual-)Eigentum des Haussohns wurden. — Auch den Römern erscheint die Lanze als Symbol des iustum dominium und zwar noch zu Gaius' Zeit. Er sagt IV 16: „hastae loco, signo quodam iusti dominii, quod maxime sua esse credebant, quae ex hostibus cepissent; unde in centumviralibus iudiciis hasta praeponebatur". Vgl. noch Gai. II 69.

[1] Die Unterscheidung zwischen *αὐτόκτητα* und *πατρῷα* blitzt noch durch in der bei Lysias XIX 37 erwähnten Teilung inter vivos: *πρὸς δὲ τούτοις ἐνθυμεῖσθε ὅτι καὶ εἴ τις μὴ κτησάμενος ἀλλὰ παρὰ τοῦ πατρὸς παραλαβὼν τοῖς παισὶ διένεμεν, οὐκ ἐλάχιστα ἂν αὐτῷ*

das Individuum ein Sonderrecht an seinem Selbsterwerb, das ihm auch nach seinem Tode verbleibt. Das *κτέρεα κτερεΐζειν* entspricht deutlich dem „Eigentum" unter Lebenden, soweit es sich in Homerischer Zeit entwickelt hat, d. h. dem Individualrecht am Selbsterwerb. In diesem Zusammenhange sei auch auf die unten besprochene Erwähnung der *αὐτόκτητα* für den Totenkult im Testament der Epikteta[1] Z. 32 hingewiesen, worin eine Hervorhebung des Selbsterwerbes im Gegensatze zum Familieneigentum erblickt werden kann.

II. Daß man das „Eigentum" der Toten anerkannte, sagt das Epos deutlich genug.[2] Es ergibt sich auch daraus, daß Gegenstände, die dem Toten mitgegeben waren — gleich ob Gerät, Speise oder Trank —, von den Lebenden nicht mehr benützt werden dürfen. Dies würde Beraubung des Toten bedeuten. Gewiß handelt es sich hier auch um die abergläubische Angst vor dem Toten, aber es kommen auch mehr oder minder

---

*ὑπέλιπε· βούλονται γὰρ πάντες ὑπὸ τῶν παίδων θεραπεύεσθαι ἔχοντες χρήματα μᾶλλον ἢ ἐκείνων δεῖσθαι ἀπορουντες.* Dies hat Rabel, Elterliche Teilung, S. 538, erkannt, der, auf den Gegensatz zwischen *πατρῷα* und *αὐτόκτητα* hinweisend, treffend bemerkt, daß die Teilung bei ererbtem Gut näher lag als bei der Errungenschaft. — Siehe ferner die Stiftung der Epikteta Z. 32 (nächste Anmerkung), ferner im Ephesischen Notgesetz (nach 297 v. Chr.) Rec. des inscr. jur. gr. I 30 = Dittenberger, Syll.[3] Nr. 364 Z. 55 f.: *ὅσοι δὲ φερνὰς ὀφείλουσι . . . [ἀ]δελφαῖς ταῖς αὐτῶν, μεμερικότες ἐκ τῆς πατρώιας οὐσίας . . .,* weiter das Proxeniedekret von Olbia, 4. Jahrhd. v. Chr. (Dittenberger, Sylloge I[3] Nr. 219), wo Z. 11 f. erwähnt werden: *ἀδελφοὶ οἷς κοινὰ τὰ πατρῶια.* Siehe auch das Gesetz von Tegea über die Wiedereinsetzung von Flüchtlingen v. J. 324 v. Chr. (Dittenberger, Syll. I[3] Nr. 306), wo es Z. 5. von den den Flüchtlingen zurückzuerstattenden Vermögensstücken heißt: *τὸς φυγάδας τὸς κατενθόντας* (= *κατελθόντας,* Dittenberger l. c. Anm. 4) *τὰ πατρῶια κομίζεσθαι, ἐς τοῖς* (= *ἐξ ὧν,* Dittenberger l. c. Anm. 5) *ἔφευγον.*

[1] IG. XII Nr. 330 S. 80 = Rec. des inscr. jur. II p. 77 ff.[3] = Laum, Stiftungen II Nr. 43 S. 43 (s. dazu unten § 25 IV).

[2] Od. XI 74: *κακκῆσαι σὺν τεύχεσιν ἅσσα μοι ἔστιν,* dazu Bruck, Schenkung I S. 10 Anm., Weiß, Griech. Privatrecht I S. 147. Vgl. oben S. 29.

deutlich gefühlte rechtliche Vorstellungen in Betracht. Totenbeigaben, die sich in Gräbern und besonders auf Gräbern ansammeln, werden bei Raummangel von den Lebenden nicht okkupiert, sondern anderweitig vergraben, um sie dem Toten nicht zu entziehen.[1] Dem steht die *τυμβωρυχία* nicht entgegen. Menschen, die sich über Glauben und Recht hinwegsetzen, hat es immer gegeben.

III. *Κτέρεα* ist sachlich dasselbe wie der germanische Totenteil. Sprachlich weist *κτέρεα* auf den Entstehungsgrund dieser Masse, eben den Erwerb, hin, während die Worte Totenteil oder Totengabe die spezielle Verwendung im Dienste des Verstorbenen bezeichnen.

Bekanntlich ist es für das germanische Recht streitig, ob der Totenteil in einzelnen Gegenständen oder in einer Quote des Nachlasses bestanden hat.[2] Im griechischen Recht besteht der Totenteil, soweit erkennbar, niemals aus einer Quote, sondern aus den einzelnen Gegenständen, die zur Masse des Selbsterwerbes gehört haben.

Erst die demokratischen Gesetze der legislativen Periode,[3] also eine verhältnismäßig späte Zeit, in der die religiösen Anschauungen sich bereits verändert haben, setzen, wenn auch keine Quote, so doch Maximalbestimmungen für den Totenteil fest.

IV. Den sichtbaren Beleg für das *κτέρεα κτερεΐζειν* bieten die Gräber der kretisch-mykenischen Epoche. Was wir in den Gräbern der Fürsten von Mykenae oder Pylos oder,

---

[1] Dragendorff, Thera Bd. II (Theraeische Gräber) 1903 S. 114, der die Vermutung ausspricht, daß der außerhalb bestimmter Gräber auf dem alten Friedhof in Thera gefundene sog. „Massenfund“ S. 19 ff. dadurch entstanden ist, daß von Zeit zu Zeit Gaben, die auf Gräbern gelegen haben, in der angegebenen Weise weggeräumt wurden, analog wie man auch ausrangierte Weihgeschenke aus Tempeln in Lagern deponierte. — Ähnliches berichten auch Pottier und Reinach, La nécropole de Myrina I (1887) S. 110, 111.

[2] Näheres unten § 23 I. [3] Unten § 15 II, § 22 III.

um geringerer Leute zu gedenken, etwa im Kriegergrabe von Spata vorfanden, an goldenen und silbernen Stücken, an bronzenen Gefäßen, an Schmuck aus Amethyst, Lapislazuli und Bernstein, was wir an Schätzen nach der ganzen Anlage der großartigen Grabkammern von Isopata, Orchomenos, Hagia Triada und andern Grabstätten ahnen konnten — man hat diese Gräber ja manchmal irrigerweise, aber bezeichnend als „Schatzhäuser" („Schatzhaus des Atreus") angesprochen —, das ist der Selbsterwerb, Beute und Raub, dessen sich im Epos ein Menelaos oder ein Nestor rühmen,[1] es sind Gastgeschenke oder die Eigenproduktion, besonders die Werke geschickter Sklaven.[2] Die goldenen Gürtel[3] oder die zweihenkligen Becher (*δέπας ἀμφικύπελλον*), die Dreifüße und ähnliche Dinge, die bei Homer als beliebte

---

[1] Vgl. oben S. 50 f.

[2] Die gesamte Fahrnis (so Rohde I S. 24 bei und in Anm. 3, vgl. auch Schrader, Begraben und Verbrennen S. 7, Weiß, Griech. Privatrecht I S. 144) wird von der Totengabe allerdings nicht ergriffen. Das Vieh, ein wichtiger Teil des Fahrniseigentums, folgt nicht mit (s. Näheres unten § 16, über die Behandlung des *βίοτος*, vgl. ferner für das germanische Recht Alfred Schultze, Z.Sav. Stiftg., germ. Abtl., Bd. 35 S. 81). Daß auch die germanische Totenmitgabe aus dem Selbsterwerb, d. h. insbesondere aus der Beute besteht, zeigt z. B. deutlich J. Grimm, Rechtsaltertümer, Zusatz z. S. 584 (= 4. Aufl., 2. Bd. S. 121): „Nach Vatnsdœla cap. 3 wurde alles, was der Held im Kriege erobert hatte, nicht vererbt, vielmehr mit begraben [von mir gesperrt], er nahm dieses eigenste Eigen mit in die Unterwelt." Hierauf machen Brunner, Totenteil, Z. Sav.Stiftg. XIX (1898) S. 133 Anm. 5 (nach Mitteilung von R. Hübner) und Schreuer, Ztschr. f. vgl. Rechtsw. 33 (1916) S. 337 Anm. 5 aufmerksam. — Auch bei den alten Skandinaviern werden nur die erworbenen, nicht die ererbten Güter dem Toten mitgegeben (E. I. Geijer, Geschichte Schwedens I S. 238). Unsere Auffassung der *κτέρεα* als Selbsterwerb findet auch in dieser Vergleichung mit dem germanischen Recht eine Stütze. — [Siehe jetzt auch bezügl. der Mitgabe des Arbeitserwerbs bei Germanen und Naturvölkern Müller-Erzbach. Ztschr. f. d. ges. Handelsrecht 88 (1925) S. 180].

[3] z. B. Il. VI 219, 220.

Gegenstände des Geschenks, also des Selbsterwerbs auftreten, finden sich, wie wir sahen, häufig in den Gräbern wieder. Der Beschreibung des silbernen am Rande vergoldeten Bechers, den Menelaos vom Könige der Sidonier als Gastgeschenk erhält,[1] entspricht z. B. ein silberner Becher, der in dem ältesten Teile der griechischen Nekropole von Kameiros gefunden worden ist.[2] Wenn wir ferner die Grabinventare etwa der kleinen Leute von Knossos, Salamis und anderen Orten betrachten,[3] wenn wir da Messer, Säge und Meißel, allenfalls einen Dolch im Grabe sehen, wenn wir bei den Frauen dieser Schicht ein paar Armbänder, Kettchen und Ohrringe vorfinden, dann haben diese Gegenstände des persönlichen Bedarfs wohl ebenfalls den Erwerb dieser armseligen Leben gebildet. An ererbtes Gut ist hier schwerlich zu denken. Der Gedanke des Heergewätes oder der Frauengerade ist in mykenischer Zeit noch nicht nachweisbar, auch im Epos, und zwar in der jüngeren Odyssee, findet sich nur eine schwache Spur des Heergewätsgedankens.[4]

V. Bei den Totenmitgaben, auch bei den Fürstengräbern von Mykenae, ist zu berücksichtigen, daß selbst diese „Schatzkammern" nicht mehr das Ausgangsstadium der Entwicklung darstellen. Die Frau folgt z. B. dem Manne nicht mehr ins Grab, Rosse und andere Dinge fehlen bereits. Wie es in früheren Zeiten ausgesehen haben mag, lassen ägyptische Königsgräber im Stile eines Tut-ench-amun oder das Grab jenes südrussischen Skythenfürsten ahnen, dem u. a. zweihundert Pferde ins Grab mitgegeben wurden.[5] Hier haben wir eine noch ältere kulturelle und

---

[1] Od. IV 615, XV 115 (*κρητῆρα τετυγμένον· ἀργύρεος δὲ / ἔστιν ἅπας, χρυσῷ δ' ἐπὶ χείλεα κεκράανται*).

[2] Helbig, Das Homerische Epos aus den Denkmälern erläutert S. 367 zu Fig. 152.

[3] Siehe oben S. 20, 24. [4] Siehe unten § 18 III. [5] Siehe unten § 20 XI a. E.

rechtliche Entwicklungsstufe.[1] Auch die gewaltigen Grabbeigaben Pontischer Griechengräber aus dem 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. können hier herangezogen werden.[2] Daß die mykenischen Fürstengräber nicht den Beginn der Entwicklung darstellen, geht ferner daraus hervor, daß sich dort bereits vereinzelt, wenn auch kostbare Ersatzstücke einzuschleichen beginnen.

In den Worten κτερέα κτερεΐζειν dürfte sich noch ein älteres Stadium der Entwicklung als in den Gräbern von Mykenae erhalten haben, nämlich die Epoche, wo dem Toten noch der gesamte Selbsterwerb ins Grab mitgegeben wurde.

VI. Es gibt allerdings Totenbeigaben, die zu Lebzeiten des Toten noch nicht in seinem „Individualeigentum" gestanden haben, die nicht auf seinem Selbsterwerb beruhen. Hierher gehören[3] zunächst diejenigen Gegenstände, die von vornherein für Bestattungszwecke besonders angefertigt und dem Toten mitgegeben werden, z. B. einzelne Diademe aus dünnem Goldblech in Mykenae, Menidi und anderwärts, die aus demselben Material angefertigten Wehrgehenke, um Schilde aus ganz dünnem Bronzeblech, um Schwerter mit Holzscheiden und aufgeleimten Goldscheiben[4] und ähnliche Dinge, die nur ein stiller Toter,

---

[1] Vgl. auch Strabo XI 4,8 p. 503 von den Albanern im Kaukasus.

[2] Hierzu unten § 20 XI.

[3] Abgesehen von den zur Beisetzung begrifflich notwendigen Sachen wie dem Sarge (ev. dem Pithos), der Grabstele u. dgl. — Man kann auch die Totenmasken aus Mykenae (vgl. oben S. 8) hierherrechnen, die die Konservierung der Gesichtszüge des Toten bezwecken (vgl. Schreuer, Ztschr. f. vgl. Rechtsw. 33, S. 391, auch Erman, Ägyptische Religion[2] S. 144), ferner das Kinnband, das das Herunterklappen des Kinns der Leiche verhüten sollte. Aus älterer Zeit sind einige Stücke (z. T. fragmentarisch) aus Gold erhalten (vgl. Wolters, Mitt. d. deutsch. Arch. Inst. in Athen Bd. 21, 1896, S. 367 ff.).

[4] Vgl. Schliemann, Mykenae S. 346, Helbig, Das Homerische Epos aus den Denkmälern erläutert. S. 309, 313, Furtwängler, Die Bronzeschilder aus Olympia S. 79 ff.

aber nie ein Lebender brauchen könnte. Hierbei handelt es sich bereits um Ersatzstücke, die an Stelle der ursprünglich mitzugebenden echten Stücke gewährt werden.[1] Hierin liegt bereits eine Abschwächung der Totenbeigabe. Auch die Terrakottasurrogate von Pferden, Viergespannen sowie die sog. Konkubinatsfiguren gehören in diesen Zusammenhang.

Die alte Sitte wird nicht mehr buchstäblich befolgt, der Rechtsanspruch des Toten auf seinen Selbsterwerb wird nicht mehr voll erfüllt. Sieht man aber genauer zu, so muß man feststellen, daß in der Beifügung der Surrogatbeigabe doch immer noch eine Befolgung der alten Sitte, ja sogar eine stillschweigende Anerkennung des Rechtsanspruchs des Toten liegt, dessen Gut schlechtweg wegzunehmen man sich scheut. Dem Toten wird die Erfüllung seines Rechtsanspruchs wenigstens vorgespiegelt. Es bedeutet ein Übergangsstadium, wenn — wie in Mykenae — zusammen mit echten Gegenständen auch Surrogate beigegeben werden.

VII. Aus dem Umstande, daß der Tote einen Rechtsanspruch auf Mitgabe seines Selbsterwerbs hatte, folgt natürlich nicht, daß er nur diese Gegenstände miterhielt. Auch Dritte können aus ihrem „Eigentum" dem Toten Gegenstände mitgeben. Dann — aber auch nur dann — handelt es sich um freiwillige Gaben, um Geschenke an den Toten. Aber diese Gaben Dritter sind nicht das Primäre, sie sind von der ersten Gruppe juristisch scharf zu scheiden. Es handelt sich hierbei um Verfügungen Dritter, die diese über ihr Individualeigentum, d. h. über ihren Selbsterwerb vornehmen. Die Beigaben, die z. B. Patroklos erhält, sind zum großen Teil Eigentum (Selbsterworbenes) des Achill.[2]

---

[1] Über Ersatzstücke s. unten im Zusammenhange § 21.

[2] Siehe dazu unten § 17 II.

## § 15. Die κόμιστρα im Recht von Gortyn (Col. III Z. 37)

I. Eine rätselhafte Gabe erwähnt das Stadtrecht von Gortyn Col. III Z. 37: *κόμιστρα αἴ κα λε͂ι δόμεν / ἀνὲρ ε͂ γυνά ε͂ Ϝε͂μα ε͂ δυόδεκα στατέρας ε͂ δυόδεκα στατ//έρον κρέος, πλέον δὲ μέ.* „Wenn der Mann oder die Frau κόμιστρα geben will, so möge er geben ein Kleid (Kleidung) oder zwölf Stateren oder eine Sache im Werte von zwölf Stateren, mehr aber nicht."

Was ist unter diesen κόμιστρα zu verstehen? „Quant au sens du mot κόμιστρα", meinte Guiraud,[1] „il est impossible de la pénétrer et le champ reste ouvert à toutes les conjectures." Eine überzeugende Erklärung ist m. W. noch nicht gegeben.[2]

---

[1] Propriété foncière en Grèce (1893) S. 239.

[2] Bücheler, Rhein. Mus. 40 (1885) Erg.Heft S. 14, meint, „da die Begriffssphäre des Verbums sehr ausgedehnt ist bis zum Pflegen und Wachen, so ist eine zutreffende Übersetzung auch des Nomen erschwert". Zitelmann, ebenda, proponierte als mögliche Erklärungen: „Gabe zur Ausrichtung des Begräbnisses? Gabe bei der Scheidung, um die Gutwilligkeit derselben zu erhärten? Dagegen spricht u. a. die Stellung der Bestimmung schlechthin Geschenk unter Lebenden? Sachlich wäre das nicht auffallend." Joh. u. Theod. Baunack, Die Inschrift von Gortyn, 1885, S. 100 übersetzen κόμιστρα mit „Pflegeentgelt bei der Ehescheidung" (vgl. dazu die Erläuterung a. a. O. S. 126); ebenso Gemoll, Das Recht von Gortyn, Striegauer Programm (1889) S. 14 Anm. 14. A. Schaube, Objekt und Komposition der Rechtsaufzeichnungen von Gortyn, Hermes XX S. 221 spricht von „Gabe bei der Scheidung". — Heinrich Lewy, Altes Stadtrecht von Gortyn auf Kreta (1885) S. 10 Anm. 32 nimmt Legate an, Comparetti, Le leggi di Gortyna e le altre iscricioni arcaiche Cretesi in den Mon. ant. della Acc. dei Lincei III (1893) p. 179 meint: „Senza dubbio κόμιστρον non può qui equivalere a φερνή". — Dareste, Haussoullier, Reinach in ihrem Kommentar zum Rec. des. inscr. jur. gr. I (1894) p. 459 meinen: „le sens du mot κόμιστρα est obscur ... il s'agit d'une donatio divortii causa, telle que la connaissait également le droit romain." — Ziebarth (Kohler-Ziebarth, Recht von Gortyn, 1912, S. 9) übersetzt „Anstandsgeschenke", Kohler a. a. O. S. 70 Anm. 1 und 71 schließt sich dem an: „Die Frau kann aus dem Ehevermögen kleine Anstandsgeschenke machen "

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Ich glaube, daß κόμιστρα hier die Totenbeigaben, die auf Selbsterwerb beruhen, bezeichnet.

a) κόμιστρον kommt von κομίζω besorgen, im Med. sich etwas verschaffen, sich erwerben.[1]

κόμιστρον bedeutet demnach den „Erwerb für etwas", d. h. also für eine Gegenleistung, den „entgeltlichen Erwerb", den „Gegenwert", „Preis".

b) In diesem Sinne begegnet κόμιστρον bei Aeschylus, Agamemnon V. 965,[2] bei Euripides, Hercules furens V. 1387[3] und ganz besonders bei Pollux, wo es die Bedeutung „Trägerlohn" hat.[4]

κόμιστρον in unserer Gesetzesstelle col. III 37 bedeutet sonach einen Gegenstand, den man für seine Tätigkeit erworben hat, also kurz: den (entgeltlichen) Erwerb, den Selbsterwerb. Die κόμιστρα sind somit Gegenstände des Erwerbs (Selbsterwerbs), die man selber ins Grab mitbekommt oder über die man verfügen darf, indem man sie einem andern ins Grab mitgibt. Es liegt genau dieselbe Be-

---

[1] S. die Wörterbücher. (Vgl. Dittenberger, Syll. II² Nr. 641 = III³ Nr. 1044 = Laum, Stiftungen II Nr. 117 Z. 31: τὸ μίσθωμα καὶ τὸ ἐνη[ρό]σιον κομιζόμενοι).

[2] Die Worte lauten im Zusammenhang in der Ausgabe von Wilamowitz v. 963 ff.: πολλῶν πατησμὸν δ' εἱμάτων ἂν ηὐξάμην, / δόμοισι προυνεχθέντος ἐν χρηστηρίοις, / ψυχῆς κόμιστρα τῆσδε μηχανωμένη, d. h. ich würde noch viele Teppiche ausgebreitet haben zum Zertreten, „wenn ein Göttterspruch sie mir genannt als deines teuern Lebens Preis" (Übersetzung von Wilamowitz), oder wörtlich: „wenn ein Orakel mir gesagt hätte, ich würde dadurch den Preis deines Lebens erreichen". Vgl. den Kommentar von Blaydes (1898) S. 266: κόμιστρα: Praemium tui reducendi (aut recuperandi).

[3] Die Stelle lautet (Ausgabe von Wilamowitz, 2. Aufl., 1895): κυνὸς κόμιστρ' ἐς Ἄργος συγκατάστησον μολών. Hier bedeutet κόμιστρον den Lohn (Preis) für den Hund, nämlich für den Höllenhund, den Herakles nach Argos schaffen soll.

[4] Pollux (Dindorf) 9, 159: ὁ δὲ μισθός, φορεῖον, καὶ φερέτρον, καὶ κομίστρον, καὶ φορά.

deutung vor wie bei den homerischen κτέρεα in der Verbindung κτέρεα κτερεΐζειν. Die κόμιστρα sind nichts anderes als die Totenbeigaben. Übrigens sind κόμιστρα und κτέρεα sprachlich ganz parallel gebaut, indem beide von Verben, die „erwerben" bedeuten, von κομίζομαι bezw. κτάομαι abgeleitet sind.

II. Der Sinn „Totenbeigabe" paßt auch vortrefflich zum Zusammenhang unserer Stelle im Gesetz von Gortyn. Unmittelbar vorher (III 17—34) wird die Trennung der Ehe durch den Tod des Mannes oder der Frau besprochen. Es werden dabei Bestimmungen über die Behandlung des eingebrachten Guts der Frau, über die ihr vom Manne für den Fall seines Todes als Witwenversorgung gemachte Gabe sowie über ihre Errungenschaft („was sie einwob") getroffen.[1] Daran schließt sich eben unsere Bestimmung über das, was der Mann oder die Frau einander ins Grab mitgeben dürfen.

III. Damit wird aber auch sachlich klar, was mit der Bestimmung gemeint ist, und gleichzeitig ergibt sich auch der rechtshistorische Zusammenhang. Die Bestimmung: „Wenn der Mann oder die Frau κόμιστρα geben will, so möge er geben ein Gewand oder zwölf Stateren oder eine Sache im Werte von zwölf Stateren", ist nichts anderes als eine von den Maximalbestimmungen für die Totengabe, wie sie uns in den Gesetzen gegen den Begräbnisluxus vielfach begegnet.

So gestattet bekanntlich ein Solonisches Gesetz nur drei Gewänder,[2] ebenso das Bestattungsgesetz von Iulis auf

---

[1] Siehe über III 17—33: Zitelmann, Rhein. Mus. 40. Erg.Heft S. 125 ff., Dareste-Haussoullier-Reinach, Rec. I 456, 457, Bruck, Schenkung auf den Todesfall I S. 15—23, Kohler-Ziebarth S. 70, 71.

[2] Plutarch, Sol. 21: οὐδὲ συντιθέναι πλέον ἱματίων τριῶν. Das Gesetz soll nach Cicero auch in die XII Tafeln (X 3) übernommen worden sein (de leg. II 23, 59: „Iam cetera in XII minuendi sumptus sunt ... translata de Solonis fere legibus ... extenuate igitur sumptu tribus reciniis et tunicula purpurae et decem tibicinibus tollit etiam lamentationem." Siehe auch ebenda II 25, 64: „Postea quam, ut scribit Phalereus, sumptuosa

Keos.[1] Ausdrücklich heißt es dort, daß man auch weniger nehmen darf, und keinesfalls dürfen die Gewänder mehr als dreihundert Drachmen kosten (*μὲ] πλέονος ἀξίοις τοῖς τρισὶ ἑκ[ατὸ]ν δ[ραχ]μῶν*)! Dieses Gesetz stammt aus dem 5., vielleicht aus dem Ende des 6. Jahrhunderts, ist also ungefähr gleichaltrig mit dem Stadtrecht von Gortyn.[2]

Das Statut der Labyadenphratrie von Delphi (um 400 v. Chr.) bestimmt als Wertgrenze für Grabmitgaben 35 Drachmen.[3] In Sparta werden entsprechende Vorschriften auf Lykurg

---

fieri funera et lamentabilia coepissent, Solonis lege sublata sunt: quam legem eisdem prope verbis nostri decemviri in decimam tabulam coniecerunt; nam de tribus reciniis et pleraque illa Solonis sunt"). — Die zahlreichen Nadeln und fibulae in den Gräbern der späteren Zeit (unten § 20 VIII) bieten wieder die greifbare Illustration zu den Gesetzen der demokratischen Epoche, die im wesentlichen nur die Mitgabe von Gewändern gestatteten. Mit diesen Nadeln und fibulae waren einst die längst zerfallenen Gewänder zusammengehalten. Daraus erklärt sich weiter, daß wir später gerade Nadeln und fibulae so häufig als einzige Grabbeigaben feststellen können.

[1] Rec. des inscr. jur. gr. I 11 Z. 1 ff. = Dittenberger, Syll. III³ Nr. 1218: *κατὰ | τά]δε θά[πτ]εν τὸν θανόντα· ἐν ἑμ[ατ]ίο[ις τρ|ι]σὶ λευκοῖς, στρώματι καὶ ἐνδύματι [καὶ| ἐ]πιβλήματι — ἐξέναι δὲ καὶ ἐν ἐλ[ά]σ[σ]οσ[ι — μ|ὲ πλέονος ἀξίοις τοῖς τρισὶ ἑκ[ατὸ]ν δ[ρα-|χ]μῶν.* (Vgl. Il. XXIV 580 und XVIII 352.) Siehe ferner die Bemerkungen der Herausgeber Rec. S. 12 ff. Das dicht bei Attika gelegene, von Athen aus sicherlich stark beeinflußte jonische Julis gewährt zwar drei Gewänder, geht aber insofern noch rigoroser gegen den alten Brauch vor, als Totenbett und Gewänder nach der Beerdigung wieder nach Hause zu bringen sind (Z. 13, 14). Also wieder Herabdrückung des einst wirklich geübten Brauchs zur bloßen Form!

[2] Die meisten setzen das Gortyner Gesetz in die erste Hälfte oder Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. (Ed. Meyer, Gesch. des Altertums II 568, Dareste, Haussoullier, Reinach, Rec. I 439, Bechtel Dialektinschriften III 2 S. 270, Kohler-Ziebarth, Stadtrecht von Gortyn S. VI, VII. Für das 6. Jahrhundert: Comparetti Mon. Lincei III S. 372, Larfeld, Handbuch der Epigraphik I S. 455, Zitelmann, Rhein. Mus. 40 Erg.Heft S. 47 ff.

[3] Rec. des inscr. jur. gr. II p. 188 Z. 20 ff. *μὴ πλέον πέν|τε καὶ τριάκοντα δραχμ[ᾶ-]ν ἐθέμεν.*

zurückgeführt,[1] für Mytilene auf Pittakos,[2] für Syracus auf Gelon.[3]

Ebenso wie ein erheblicher Teil der angegebenen Gesetze liegt auch die Gortyner Bestimmung über die Einschränkung der *κόμιστρα* durchaus im Geiste der Gesetzgebungsbewegung der Zeit.

Das letzte Motiv gibt Cicero (de leg. II. 23, 59 i. f.) wohl richtig an, wenn er im Hinblick auf Solons Gesetz gegen den Bestattungsluxus bemerkt: „Quod quidem maxime e natura est, tolli fortunae discrimen in morte."

IV. Daß es sich in unserer Stelle um Maximalbestimmungen für die Totengabe handelt, dürfte hiernach außer Zweifel stehen. Trifft aber unsere Erklärung zu, dann stellen sich die vorstehenden Ausführungen über den Sinn von col. III 1, 37 des Rechts von Gortyn und die Bedeutung von *κόμιστρα* als Bestätigung unserer Ansicht dar, die wir oben für die *κτέρεα* gegeben haben. Damit wird auch die These erneut bestätigt, daß der Selbsterwerb den Ur- und den Hauptbestandteil der Totenbeigabe gebildet hat.

## § 16. Totenteil und Viehstand (*βίοτος*).

I. Wie wir gesehen haben,[4] lassen sich im ältesten griechischen Recht — neben dem Grund und Boden — zwei Arten der Fahrnis: *κτήματα* (*κτέρεα*) sowie der *βίοτος* ter-

---

[1] Plutarch Lyk. 27: *συνθάπτειν οὐδὲν εἴασεν, ἀλλὰ ἐν φοινικίδι καὶ φύλλοις ἐλαίας θέντες τὸ σῶμα περιέστελλον.* (Die Lagerung der Leiche auf Ölblättern ist ein kathartischer Brauch, Rohde, Psyche I S. 72, 226; Ernst Keßler, Plutarchs Leben des Lykurgos, Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie, her. v. Sieglin, Heft 23, 1910, S. 90.) Auch die Totenklage wird von Lykurg beschränkt (Plut. a. a. O.), ausgenommen für die spartanischen Könige (Herodot VI 58, s. dazu unten § 12 I, 1). Vgl. noch Aristoteles fr. 611,10 (Rost) und dazu Kahrstedt, Griech. Staatsrecht I (1922) S. 13.

[2] Cicero de. leg. II 26, 66. [3] Diodoros Sic. XI, 38, 2.

[4] Oben S. 70 f., 72 f.

minologisch unterscheiden. Zum βίοτος, den genießbaren Dingen, gehört vorzugsweise das Vieh, das häufig — pars pro toto — mit βίοτος bezeichnet wird (auch mit ζωή und πρόβασις).[1] In dieser Unterscheidung zwischen Viehstand und sonstigem Fahrnisvermögen vermochten wir Analogien zum germanischen Recht zu erkennen.

Es handelt sich aber um mehr als um eine terminologische Unterscheidung. Nähere Untersuchung zeigt, daß κτέρεα und Vieh bei der Bestattung ganz verschieden behandelt werden.

Die κτέρεα, die selbsterworbene Fahrnis, die dem „Eigentümer" sowohl zu Lebzeiten wie nach dem Tode „gehören", folgen ihm ins Grab (κτέρεα κτερεΐζειν). Das Vieh wird nicht mitgegeben. Der Verstorbene erhält nur gewisse Nahrungsmengen, die aber bei der Bestattung anders als die κτέρεα behandelt werden. Das Vieh wird abgehäutet,[2] es wird geopfert.[3] Andere Tiere, Pferde und Hunde,[4] folgen dagegen gleich den übrigen κτέρεα unverändert in natura. Im Grabe von Menidi fanden sich beispielsweise neben den Skeletten Tongefäße, an denen Spuren von Feuer erkennbar waren, ferner halbverbrannte Knochen von Schafen und Ziegen.[5] Das sind die Reste der Tieropfer. Ähnliches ist bei vielen anderen Grabstätten beobachtet worden.[6]

II. Literarische Quellen und archäologischer Befund führen sonach zu dem Ergebnis, daß das Vieh nicht mitgegeben wird. Man opfert nur einige Tiere, denkt aber nicht daran, dem toten Erblasser den ganzen Viehstand mitzugeben. Es gibt keine Hekatomben für Tote.

---

[1] Siehe oben S. 71. [2] z. B. Il. XXIII 173, vgl. Od. XXIV 66.

[3] Über das Abhäuten der Opfertiere s. Stengel, Opferbräuche der Griechen S. 158, Samter, Volkskunde S. 152. Vgl. auch Helbig, Das homerische Epos aus den Denkmälern erläutert, 2. Aufl. S. 52 (mit Belegen).

[4] Siehe die Stellen in Anm. 2. Vgl. auch oben S. 32 Anm. 2.

[5] Vgl. oben § 2 VII. [6] Unten § 24 I.

Das Vieh fällt dem Erben zu,[1] ohne Unterschied, ob es sich um ererbtes oder erworbenes Vieh handelt. Das Individualeigentum des Erblassers ist nur an den *κτέρεα* anerkannt.

Durch diese verschiedenartige Behandlung post mortem wird die oben[2] ermittelte terminologische Unterscheidung zwischen *κτήματα* und *βίοτος* erst ins richtige Licht gesetzt. Ihre rechtliche und wirtschaftliche Bedeutung wird sichtbar. Der Grund für die abweichende Behandlung des Viehs liegt, wie wohl ohne weiteres angenommen werden darf, auf wirtschaftlichem Gebiete. Das Vieh stellt, wie die Epen, übrigens auch der Vergleich mit anderen primitiven Völkern zeigen, den wichtigsten Teil des Vermögens, die Grundlage für die wirtschaftliche Existenz der Familie dar, ganz abgesehen davon, daß sich ererbtes und erworbenes Vieh praktisch kaum unterscheiden lassen.

Auch hier sei wieder auf die früher bereits angedeutete germanische Parallele hingewiesen. Auch im altgermanischen Recht fällt das Vieh (arbi, orf, ierfe, „Ochse") dem Erben zu, der seine Bezeichnung „erbe" vermutlich vom Anfall dieser Masse erhalten hat.[3] Nur die sonstige Fahrnis, ursprünglich wohl allein „eigan" genannt, steht im Individualeigentum des Erblassers, dessen Urfall sie bilden; sie folgen ihm auch ins Grab.

---

[1] Vgl. Od. XIV 208: *ζωὴν ἐδάσαντο.* [2] § 11.

[3] Vgl. Herbert Meyer Art. Eigentum in Hoops, Reallexikon Bd. 1 S. 530 § 1. Auch Rietschel, Art. Erbrecht (ebenda), der in einigen hier nicht in Betracht kommenden Punkten anderer Ansicht ist, stimmt hiermit hinsichtlich der Etymologie von „erbe" überein und weist darauf hin, daß dies zu der ursprünglichen Beschränkung des Vaters auf die Fahrnis stimme. Vgl. noch Alfred Schultze, Z. Sav.Stift. Bd. 35 (1914) S. 81 und Sievers in Paul und Braune, Beitr. z. Geschichte der deutschen Sprache u. Literatur 12 (1887) S. 174 ff. Siehe ferner Schönfeld, Z. Sav.St. Bd. 42 (1921) S. 245. — Vgl. auch noch oben S. 73 Anm. 5.

## § 17. Selbsterwerb und freie Verfügung (der „Freiteil")

I. Das Epos kennt bereits ein Verfügungsrecht. Die Urstufe des ausschließlichen Familieneigentums ist schon überwunden. Wenn der Grieche dieser Epoche sich auch noch nicht des Rechtes des „Eigentums" bewußt war, so stattete er das dingliche Herrschaftsrecht doch mit einer Reihe von Einzelbefugnissen aus. Die wichtigste rechtliche Befugnis ist das Verfügungsrecht. Es ist von Bedeutung, daß in den zahlreichen Fällen, in denen von Verfügungen gesprochen wird — meist handelt es sich um Schenkungen in dem oben[1] angegebenen weiten Sinn —, wiederum selbsterworbenes Gut den Gegenstand der Verfügung bildet. Wo das Epos die Herkunft des Gegenstandes, über den verfügt wird, angibt — und das ist sehr häufig der Fall —, handelt es sich um Gegenstände, die der Verfügende selber erworben hat, sei es durch Schenkung oder als Beutestück im Kriege oder durch Raub. So schenkt Lykoorgos, als er alt wird, die dem Arëitheos abgenommenen Waffen dem Ereuthalion.[2] Achill schenkt dem Eumelos einen Harnisch, den er von Asteropeios erbeutet hat.[3] Iphis, die mit Patroklos das Lager teilt, ist ein Geschenk Achills, er hat sie bei der Eroberung von Skyros erbeutet.[4]

Häufig verfügt der Schenker über Gegenstände, die ihm selber geschenkt worden sind.[5] So schenkt Peleus dem Achill seine Waffen, die ihm die Ouranionen geschenkt haben.[6] Menelaos schenkt dem Telemach den silbernen

---

[1] Vgl. § 9 S. 59 ff. [2] Il. VII 146—148.

[3] Il. XXIII 560. [4] Il. IX 667, 668.

[5] So Od. IV 613, 614: *δώρων δ', ὅσσ' ἐν ἐμῷ οἴκῳ κειμήλια κεῖται, δώσω.* Ebenso Od. XV 113, 114.

[6] Il. XVII 195 ff.

Kelch,[1] den ihm der Sidonierkönig Phaidimos geschenkt hatte.[2]

Telemach schenkt dem Piraeus einen Pokal, einen Mischkrug aus Silber sowie ein prächtiges Gewand, die er vorher von Menelaos als Gastgeschenk erhalten hat.[3] Während es sich in den erstgenannten Fällen um sofort wirksame Schenkungen inter vivos handelte, liegt hier eine Schenkung auf den Todesfall vor, die älteste Form der Verfügung von Todes wegen (im Wege der Singularsukzession auf vertraglicher Grundlage).[4]

Die reichen Gastgeschenke, die Odysseus in seiner Erzählung Od. XXIV 273ff. erwähnt, beruhen ebenfalls auf Selbsterwerb: die sieben Talente Gold, der silberne Kelch und die Sklavinnen sind geraubtes Gut. Die Teppiche und Kleidungsstücke sind — wofern sie nicht ebenfalls geraubt sind — Erzeugnisse der eigenen Hauswirtschaft.

Der kunstvolle Helm des Meriones[5] war ein Beutestück des Autolykos. Er hatte ihn beim Sturm auf Eleon dem Amyntor abgenommen, Autolykos schenkte ihn dem Amphidamas, dieser als Gastgeschenk dem Molos und schließlich Molos dem Meriones. Die *αὐτόκτητα* wandern!

Es werden auch *κτήματα* schlechthin verschenkt. So heißt es Od. IX 411, 412: *ὅϑε πού μοι κτήματ' ἔασιν, τῶν οἱ ἐγὼ δώσω.*

II. Wenn hier nicht nur Hausväter, sondern — im Falle Achills und Telemachs — auch Söhne, deren Väter noch leben, Schenkungen vornehmen, so steht das scheinbar im Widerspruch zu dem Rechtssatze im Recht von Gortyn col. VI 1, 5, wo dem Sohne — eine Neuerung des Ge-

---

[1] Od. IV 612ff., vgl. oben S. 91. [2] Od. XV 116. [3] Od. XVII 78ff.

[4] Hierzu **Bruck**, Schenkung auf den Todesfall I S. 5, Zur Geschichte der Verfügungen von Todes wegen S. 1ff. und in Grünhuts Ztschr. Bd. 40 (1914) S. 18ff.

[5] Il. X 261ff.

setzes — die Verfügung über seinen Erwerb erst eingeräumt wird.[1] Indessen hat das Recht von Gortyn Haussöhne im Auge, die im Hause des Vaters leben.[2] Das gilt nicht für den Haussohn im Krieg oder auf Raubzug. Sie standen außerhalb der Bande der Familie.[3]

III. Hier sei auch der Verfügungen Dritter zugunsten Verstorbener in Gestalt von Grabbeigaben oder als Kampfpreise für Totenspiele gedacht. Die Leichenspiele nehmen ja eine wichtige Rolle bei der Bestattung ein und stehen im engen Zusammenhange mit den für die Totengaben maßgebenden Ideen.[4] Die Leichenspiele sollen den Toten erfreuen, die Kampfpreise kommen ihm also mittelbar zugute.

Auch hier wird wieder Selbsterworbenes zugewandt oder als Preis ausgesetzt.[5] So setzt Achill bei den Leichenspielen zu Ehren des Patroklos dreifüßige Kessel, Becken, Rosse, Maultiere und gefangene Frauen, alles offenbar Beutestücke, als Kampfpreise aus.[6] Ausdrücklich vermerkt wird dies bei dem von Asteropaios erbeuteten Schwert,[7] ebenso übrigens auch bei der Kugel, die bei den Wettkämpfen geworfen wird.[8]

---

[1] Hierzu treffend Rabel, Elterliche Teilung S. 528 ff., auch Z. Sav.-Stift. 30 S. 466.

[2] Vgl. Partsch, Bürgschaftsrecht S. 145.

[3] Glotz, La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce S. 8.

[4] S. über Leichenspiele Reisch, Art. Agones bei Pauly-Wissowa I 841, Rohde, Psyche I, S. 150, Stengel, Griechische Kultusaltertümer 3. Aufl. S. 191, Malten, Mitt. d. arch. Inst. (röm. Abt.) Bd. 38, 39 (1923, 1924) S. 300 ff. — Schreuer, Ztschr. f. vgl. Rechtsw. S. 145 betrachtet die Kampfpreise als „Lösungsgebühren" für die nicht mehr durchgeführte Totenfolge, aber auch als „dem Sinne nach Zuwendungen an den Toten, aber praktisch zugunsten der Überlebenden."

[5] Hiervon zu unterscheiden ist der Fall, wo der eigene Selbsterwerb des Verstorbenen zu diesem Zwecke verwandt wird, z. B. Il. XXIII 800 ff. (s. dazu oben S. 88 ff.).

[6] Il. XXIII 558 ff. [7] Il. XXIII 807. [8] Il. XXIII 825 ff.

IV. Für Patroklos' Begräbnis gelobt Achill Troerinnen und Dardanerinnen herbeizuschaffen, die zehn Tage und Nächte lang die Totenklage anstimmen sollen.[1] Achill erklärt ausdrücklich, Il. XVIII 341, 342: *τὰς αὐτοὶ καμόμεσθα βίηφί τε δουρί τε μακρῷ πιείρας πέρθοντε πόλεις* ... „Um sie wollen wir uns selbst anstrengen, d. h. sie wollen wir uns selbst erwerben mit Gewalt und langem Speer, nachdem wir blühende Städte zerstört haben."

Dieser Satz ist auffällig und dürfte schwerlich unabsichtlich dastehen. Ich möchte folgenden Erklärungsversuch zur Diskussion stellen. Die Klageweiber können wohl ebenfalls als ein Residuum der Totenbeigabe aufgefaßt werden.[2] Ursprünglich wurden ja Frauen — die Gattinnen oder Sklavinnen — dem Toten mitgegeben. Es ist eine Abschwächung des alten Brauchs, wenn die Frauen am Leben bleiben und nur am Begräbnis teilnehmen, im vorliegenden Falle in zeitlich sehr ausgedehnter Weise. Immerhin werden die Klageweiber noch als eine Art, wenn auch abgeschwächter Gabe an den Toten empfunden.[3]

Ist dies aber der Fall, dann wäre es — entsprechend unseren bisherigen Ausführungen — verständlich, wenn solche Frauen mitwirken, die der Tote selbst erworben hatte (als *κτέρεα*) oder die Selbsterwerb des Mitgebenden waren. Dieser letztere Fall würde dann in der vorliegenden alten Stelle des Epos anzunehmen sein. Hier weht uns Luft aus der Urzeit entgegen. Unmittelbar voraus geht ja das Gelöbnis, die zehn Troerjünglinge am Scheiterhaufen zu schlachten und mitzugeben. Auch diese

[1] Il. XVIII 338 ff.

[2] Siehe auch Walther A. Müller, Nacktheit und Entblößung S. 82, 83. — Material zur Totenklage bei Samter, Volkskunde (1923) S. 124 ff.

[3] Hier kann auch die bei der Totenklage vorkommende Entblößung der Frauen, der ebenso wie im Götterkult der Gedanke der Hingabe an den Toten zugrundeliegt, herangezogen werden. Vgl. Herodot II 85 (dort allerdings im Hinblick auf ägyptischen Brauch).

will Achill selber beschaffen.[1] Es handelt sich um Klageweiber, die Achill, der sie in dem angegebenen abgeschwächten Sinne „mitgeben" will, in der typischen Form des alten Selbsterwerbes zu beschaffen gedenkt: durch Raub, durch „sich anstrengen mit Gewalt und langem Speer nach Zerstörung blühender Städte".[2]

V. Weiter sind die Schadensersatzleistungen mit Bußcharakter (*ἄποινα*) zu erwähnen; denn auch hier handelt es sich um Verfügungen. Auch in diesen Fällen wird, soweit erkennbar, nur mit selbsterworbenen Gegenständen geleistet.[3]

VI. Gedenkt man der ältesten Verfügungen, die das Individuum, vom Familieneigentum nicht beengt, vornehmen darf, so darf an den Weihgeschenken und Opfergaben zugunsten der Gottheit nicht vorbeigegangen werden.

Das Weihgeschenk (*ἀνάθημα*) ist eine Zuwendung an die Gottheit; es wird im Heiligtum aufbewahrt (*ἀνακεῖσθαι*) und als Eigentum der Gottheit selbst als heilig (*ἱερόν*) angesehen.[4] Der Übereignungsakt (*ἀνατιθέναι, τιθέναι*) ist eine Verfügung.

---

[1] Il. XXI 26 ff.

[2] Vgl. dazu oben S. 44 über Städtezerstörung und Frauenraub.

[3] Il. IX 264 ff., XIX 243 ff. — Die *ἄποινα*, die Agamemnon dem Achill für die Entwendung der Brisëis bestimmt (zehn Talente Gold, sieben Dreifüße, zwanzig Kessel, zwölf Rosse und sieben lesbische Frauen) sind offensichtlich Beutestücke. Von den Lesbierinnen heißt es ausdrücklich Il. IX 128: *δώσω δ' ἑπτὰ γυναῖκας . . . ἅς, ὅτε Λέσβον ἐυκτιμένην ἕλεν αὐτός, ἐξελόμην . . .*, s. ferner X 378 ff. — Ebenso liegt es bei dem ebenfalls als *ἄποινα* bezeichneten Lösegeld (Il. XXIV 134, 196, 229 ff.), die Priamus Achill überbringt, um die Leiche Hektors zu lösen. Von dem Hauptstück, dem *δέπας περικαλλές*, heißt es ausdrücklich, daß Priamus ihn als Gesandter von den Thrakern zum Geschenk erhalten hat. Il. XXIV 235.

[4] Reisch, Art. *ἀνάθημα* bei Pauly-Wissowa I Sp. 2069, Dümmler, Das griechische Weihgeschenk (Kleine Schriften II, 1901, S. 189 ff.). — Über Tempelinventare s. B. Keil, Ein Silberinventar des Amphiaraos

Überblickt man die Gegenstände der älteren und ältesten Weihgeschenke, so erkennt man, daß auch hier — ebenso wie bei den profanen Verfügungen — wieder über den Selbsterwerb verfügt wird. Auch hier tritt die Beute in den Vordergrund. Zu den ältesten Fällen gehören wieder die erbeuteten Waffen.[1] Zahlreiche Inschriften beweisen, wie üblich es war, der Gottheit von der Beute Anteile abzugeben.[2] Die Inschriften vermerken ausdrücklich, aus

---

auf Oropos, Hermes XXV (1890) S. 598 ff., Dittenberger, Syll.[2] III 1035, Blinkenberg, Die Lindische Tempelchronik in Lietzmann, Kleine Texte 131 (für Lindos auf Rhodos. In dieser Inschrift vom Jahre 99 v. Chr. werden auf Volksbeschluß die Weihgeschenke des Tempels und zwar annähernd in chronologischer Reihenfolge [mythische Zeit, archaische Zeit und 5. Jahrh. v. Chr., 4. Jahrh. und hellenistische Zeit] aufgezählt, vgl. Blinkenberg a. a. O. S. 6). Die Weihgeschenke sind eingeleitet mit den Worten (B Z. 1): „*Τοίδε ἀνέθηκαν τᾶι Ἀθάναι*" (s. die folgende Anm.).

[1] Vgl. Dümmler, Das griechische Weihgeschenk S. 199, 200.

[2] z. B. *λείας, σκυλευμάτων* (Sophocl. Trach. 761, Euripides, Phoin. 857), ferner Herodot VIII 121 (vgl. auch III 59), Thukydides I 132. Vgl. ferner in der Tempelchronik von Lindos (s. die vorige Anm.) folgende Aufschriften auf Weihgeschenken: B Z. 25 ff. „*Ἡρακλῆς ἀπὸ Μερόπων τὰν Ε[ὐ]ρυπύλου*", Z. 27 f. „*Τὰν Λαομέδοντος Ἡρακλῆς ἀπὸ Τεύκρων Ἀθάναι Πολιάδι καὶ Διὶ Πολιεῖ.*" Z. 57 f. „*Τοὶ μετ[ὰ Τλαπολέμου] εἰς Ἴλιον στρατευσάμενοι τ[ᾶι Ἀθάναι τᾶι] Λινδίαι ἀκροθίνια τῶν ἐκ Τρο[ίας ...*"; Z. 79 „*[Μ]ηριόνης Μόλου υἱὸς ἀ[κρο]θίνια τῶν ἐκ Τροίας*"; Z. 96 ff. „*Τελχείνων φυλὰ* (über die Telchinen, rhodische Ureinwohner, deren Einwanderung Eusebios 1737 v. Chr. datiert, s. Blinkenberg S. 9) *νικῶσ' ἀνέθ[η-]/κεν Ἀθάναι, Λυκωπάδας δὲ ὁ Λυγκέως παῖς ἐλαμπαδάρχει*"; Z. 113 ff.: „*Λινδίων τοὶ μ[ε]τὰ τῶν Πάγκιος παίδων Κυράναν κτίσαντες σὺν Βά[τ]των[ι] Ἀθαναί-/αι καὶ Ἡρακλεῖ [δ]εκά[ταν ἀπὸ] λαίας ἂν ἔλ[α-]βον ἀ[πὸ ...*"; ebenda C Z. 7 ff.: „*Φασηλῖται ἀπὸ Σολύμων τᾶι Ἀθα-/ναίαι τᾶι Λινδίαι, Λακίου τοῦ οἰκιστᾶ ἁγευμέ-/νου*" (Zeit: kurz nach 690 v. Chr., Blinkenberg S. 21); C Z. 33 f. „*Δεινομένης Μολοσσοῦ [ἀνέθηκε] τᾶι Ἀθαναίαι τᾶι Λινδίαι τῶν ἐκ Σικελίας [δεκάτ]αν*" (Zeit: etwa 525 v. Chr., Blinkenberg S. 23); C Z. 57 f.: „*Ἀκραγαντ[ῖ]νοι τᾶ[ι] Ἀ[θά]ναι/[τᾶι Λινδίαι ἀκρο]θίνιον ἐκ Μινώιας*" (Zeit: wahrscheinlich kurz nach 570 v. Chr., Blinkenberg S. 25), C Z. 76 ff „*[Σολεῖς] Ἀθά-/ναι*

welcher kriegerischen Unternehmung die Beute stammt. In diesem Zusammenhange heißt das Weihgeschenk oft *ἀπαρχή* und besonders *ἀκροθίνιον*.[1]

Dabei ist nicht bloß, was allerdings die Regel ist, an Beute aus Krieg oder Raubzug zu denken. Weihgeschenke erfolgen auch aus dem Selbsterwerb durch Arbeit. So bringt z. B. ein Töpfer Nearchos in Athen der Athene

---

*Λινδί[αι] δεκάταν καὶ ἀπαρχὰν λαίας, ἃν ἔλα[βο]ν / μετὰ Ἀμφ[ιλόχ]ου ἀπὸ ΜΕΤΑΒΑΥΡΕΩΝ και ΣΓΓ... ΟΝ*" (Zeit unbekannt, wohl noch archaisch, Blinkenberg S. 29); erwähnt sei ferner ein Weihgeschenk Alexanders des Großen Z. 104 ff.: „*Βασιλεὺς Ἀλέξαν[δ]ρος μάχαι κρατήσας Δα-/ρεῖον καὶ κύριος γε[ν]όμενος τᾶς Ἀσίας ἔθυ/σε τ[ᾶ]ι Ἀθάναι τᾶι [Λι]νδίαι κατὰ μαντείαν/ ἐπ' ἱε[ρέ]ως Θευγέν[ε]υς τοῦ Πιστοκράτευς ...*" Vgl. Dittenberger, Syll.[3] I Nr. 3g (astragalus aeneus a Darei militibus a. 494 Didymis Susas abductus): *τάδε τἀγάλματα/ [ἀ]πὸ λεΐο Ἀριστό-λοχ[ος] /καὶ Θράσων ἀνέθεσαν [τὠ]/ πόλλωνι δεκάτην*· ...; Dittenberger, Syll.[3] I 14a (Delphi c. a. 500): [*Κνίδιοι τοὶ ἐν*] *Λιπάραι τὸ[πό]λ[λονι] δ[εκάταν ἀ]πὸ Τυρσαν[ῶν ἀνέθεσαν*]; ähnlich Dittenberger, Syll.[3] I 18 (Taurus Corcyraeorum Delphis c. a. 500 sqq.); ebenda I Nr. 21a: [*ἀπὸ Μεσσαπίον Ταραντ]ῖνο[ι ἀνέθεν hελ]όντες [δεκάταν*]; b: [*Ταραντῖνοι ἀπὸ Μεσσαπ]ίων [ἑλόντε]ς δεκάταν;* Dittenberger, Syll.[3] I 23 (Acrothinia Marathonia Delphis a. 490)a: [*Ἀ]θενα[ῖοι Ἀπόλλονι Πυθί]οι ἀκρ[οθίνια τε̃ς Μαραθõνι μάχες ἀνέθεσαν] ἀ[πὸ Μέδον]* ..., ebenso b; ferner Dittenberger, Syll.[3] I Nr. 78b (Delphi) a. 423: [*Μαντινε̃ς Ἀπόλ-λονι ἀπὸ τõμ πολεμίον δεκόταν*] (das Weihgeschenk erfolgte aus dem Erlös der in Tegea i. J. 423 v. Chr. gemachten Beute, Ditt. l. c.); Dittenberger, Syll.[3] I Nr. 61 (Olympia) nach 440 v. Chr.: *Σκῦλα ἀπὸ Θουρίον Ταραν/τῖνοι ἀνέθεκαν Διὶ Ὀλυμ/πίοι δεκάταν*; Dittenberger, Syll.[3] I 73 (Dodona) vom Jahr 429?: *Ἀθεναῖοι ⁝ ἀπὸ Πελοπον[ν]ε-σίον. ναυμαχ/ίαι ⁝ νικέσαντες ⁝ ἀ[νέθεσαν]* u. a. — Zahlreiche Fälle von Weihgeschenken, die aus Kriegsbeute stammen, gibt Pausanias X c. 9 ff. bei seiner Schilderung des delphischen Heiligtums an.

[1] *ἀπαρχή* (von *ἀπάρχεσθαι*) und *ἀκροθίνιον* (eigentlich das Oberste des Getreidehaufens, *θῖνες*) bedeuten ursprünglich Erstlingsgaben (primitiae), dann überhaupt Weihegaben, besonders von der Beute, Reisch, Art. *ἀνάθημα* a. a. O., Stengel, Art. *ἀκροθίνια* (Pauly-Wissowa I Sp. 1208) und *ἀπαρχή* (ebenda I Sp. 2666). — Siehe auch Homolle, Dict. des antiq. I p. 366 n. 53. Zu *ἀπαρχή* vgl. BGU I 30 (römische Zeit) und dazu Otto, Priester und Tempel I, S. 393 Anm.

ein *ἔργον ἀπαρχὲν* als Weihgeschenk dar.[1] Hesiod weihte den *τρίποδ' ὠτώεντα*, den er in friedlichem Sangeswettstreit zu Chalkis erworben hatte, den Musen des Helikon.[2]

Aus jedwedem Gewinn, besonders von der Ernte,[3] werden Weihgeschenke gespendet. Es gehört zu den am nächsten liegenden gottesdienstlichen Handlungen, daß der Mensch, der geerntet hat, der Gottheit einen Anteil gibt.[4] Oft wird der zehnte Teil (*δεκάτη*) der Gottheit geweiht, noch häufiger wird das Weihgeschenk aus dem Erlös der *δεκάτη* angeschafft. Als z. B. der Samier Kolaios (Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr.) von seiner abenteuerlichen Fahrt, die ihn durch die Säulen des Herakles bis nach Tartessos führte, mit großen Reichtümern heimkam, ließ er, wie Herodot ausdrücklich berichtet, aus dem zehnten Teil des Gewinns (*δεκάτην τῶν ἐπικερδίων*) — ob es sich hierbei nur um Gewinn aus Handelsgeschäften oder nicht vielmehr, wie es bei solchen Fahrten üblich war, um Ertrag aus Seeraub handelte, steht dahin — ein großartiges Weihgeschenk für den Heratempel in Samos anfertigen.[5]

---

[1] Dittenberger, Syll. III[3] Nr. 1139, vor 480 v. Chr.: *Νέαρχος ἀν[έ]θεκε[ν ho κεραμε]/ὺς ἔργον ἀπαρχὲν τἀθ[έναιαι]*. Siehe ferner IGA. 543 Z. 6 (= Dittenberger, Syll.[3] adn. 2 zu 1139): *Ϝέργων δεκάταν*, weiter Hoffmann Syll. epigr. 348 aus Calymna (= Dittenberger l. c.): *Νικίας με ἀνέθηκεν, Ἀπόλλ(ο)ν⟨ι⟩, υἱὸς Θρασυμήδεος, ἔργων ὧν ὁ πατὴρ ἠργάσ(σ)ατο, τὴν δεκάτην σοι.* Ferner Dittenberger, Syll.[3] 1140 (Amphipolis): *M. Καικέλιος / Σωτᾶς ὁ χαλκεὺς / ἀπὸ τῆς τέχνης / Θεοῖς μεγάλοις / τοῖς ἐν Σαμοθράκηι* (dazu Dittenberger adn. 2 ad Nr. 1139). — Vgl. ferner in der Tempelchronik von Lindos (oben S. 106 Anm.) B Z. 11 ff.: „*Τελχε[ῖν]ες Ἀθάναι Πολιάδι καὶ Διὶ Πολιάδι καὶ Διὶ Πολιεῖ δεκάταν τῶν ἔργων.*"

[2] Hesiod, Opera et dies 655 ff., insbesondere 658. — Vgl. ferner Tempelinschrift von Lindos B Z. 103 ff.: „*Παλτοῦ Ἄδραστος ἔθηκε ἆθλον ἐπ' Αἰγιαλεῖ.*" [3] Vgl. die Etymologie von *ἀκροθίνιον* (vorige Anm.).

[4] Über das römische Weihgeschenk s. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. 1912, S. 427.

[5] Vgl. Herod. IV 152: *οἱ δὲ Σάμιοι τὴν δεκάτην τῶν ἐπικερδίων ἐξελόντες ἓξ τάλαντα ἐποιήσαντο χαλκήιον κρητῆρος Ἀργολικοῦ τρόπον· πέριξ δὲ αὐτοῦ*

**Erst später, als das Familieneigentum zurückzuweichen beginnt, begegnen auch Weihgeschenke aus ererbtem Gut.**[1]

**Auch für das Sakralrecht gilt also der Satz, daß der Selbsterwerb den Ausgangspunkt des freien Verfügungsrechts gebildet hat.**[2]

**Sind so eine ganze Reihe Verfügungen über den Selbsterwerb nachgewiesen, so ist auf der anderen Seite kein einziger Fall erkennbar, in dem es sich nicht um** *αὐτόκτητα* **handelt.**[3] **Die**

---

*γρυπῶν κεφαλαὶ πρόκοσσοί εἰσι· καὶ ἀνέθηκαν ἐς τὸ Ἡραῖον, ὑποστήσαντες αὐτῷ τρεῖς χαλκέους κολοσσοὺς ἑπταπήχεας, τοῖσι γούνασι ἐρηρεισμένους.* — Vgl. ferner Tempelinschrift auf einem Weihgeschenk in Lindos (vgl. oben S. 106 Anm.) B Z. 105 ff.: „*Ἄρετος καὶ παῖδες Ἀθαναίαι Λινδίαι δεκάταν ναὸς τᾶς ἐκ Κρήτας*" (Zeit: 7.—6. Jahrh. v. Chr., Blinkenberg a. a. O. S. 23).

[1] *ἀνέθηκε ... τῶν πατρώιων χρημάτων ἀπαρχήν,* Herodot I 92, wohl auch Lysias 19, 39.

[2] Entsprechend der analogen Gestaltung von Götter- und Totenkult (hierzu für den germanischen Kulturkreis: Schreuer, Götter und Tote als Rechtssubjekte bei den alten Germanen, in Essays of legal history ed. by Vinogradoff 1913 S. 153 ff.) haben sich Weihgeschenk und Totengabe in mancher Hinsicht parallel entwickelt. (Vgl. Dümmler a. a. O. S. 194 ff., Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, 1915, Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (1904) S. 18, F. J. Dölger, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum Bd. 2 1922 S. 1 ff.). Antike und Frühchristentum empfanden das ebenfalls, z. B. Varro bei Augustinus, de civitate Dei VIII 26 (I² 364 z. 1 ff. Dornbart): „... Varro dicit omnes ab eis mortuos existimari manes deos et probat per ea sacra, quae omnibus fere mortuis exhibentur, ubi et ludos commemorat funebres ..." oder Tertullian, Apologeticon 13, 7, S. 49 Rauschen²: „Quid omnino ad honorandos eos (sc. deos) facitis quod non etiam mortuis vestris conferatis? Aedes proinde, aras proinde. Idem habitus et insignia in statuis; ut aetas, ut ars, ut negotium mortui fuit, ita deus est. Quo differt ab epulo Iovis silicernium, a simpulo obba, ab haruspice pollinctor?" ... In der Tat liegt eine Wurzel des Götterkults im Ahnenkult.

[3] Abgesehen von den singulären Fällen in Od. XXI 389, 349 und XXI 31 ff., wo der Heergewätsgedanke aufzutreten beginnt. Hierüber s. den folgenden § 18.

Fälle, in denen die Masse, aus der die Verfügung erfolgt, nicht bezeichnet ist, lassen nirgends den Schluß zu, daß es sich dabei um Familiengut handelt.

VII. Wir können sonach im Ergebnis feststellen, daß das selbsterworbene Gut dem Erblasser ins Grab folgt, daß er aber auch zu Lebzeiten darüber verfügen darf. Hierbei handelt es sich um eine Analogie zum germanischen Freiteil. Natürlich darf auch dieser Ausdruck nur cum grano salis verwandt werden. Wie schon angedeutet, kannte das griechische Recht streng genommen einen Totenteil ebensowenig wie einen Freiteil. Es handelt sich um keine Quote, sondern um einzelne Gegenstände, die zu einer bestimmten Vermögensmasse, eben dem Selbsterwerb, gehören.

In Kürze ausgedrückt ist dies der Weg der *κτήματα*: Erst wird geraubt, dann wird der Raub verschenkt, und, was übrig bleibt, wird ins Grab mitgenommen.

Das Recht, über den Selbsterwerb zu verfügen und ihn im Tode zu behalten — das sind die Urelemente, aus denen das Rechtsinstitut erwachsen ist, das uns heut in romanistisch-moderner Vollendung als Individualeigentum an Fahrnis in Fleisch und Blut übergegangen ist.

## § 18. Totenteil und Heergewäte

I. Nach germanischem Recht fällt die Kriegsausrüstung des Erblassers, das Heergewäte, dem nächsten Schwertmagen zu, der ein Sonderrecht an der vestis bellica besitzt.

Die gesonderte Behandlung des Heergewätes hat sich aus dem Totenteil entwickelt.[1] Die Lebenden beginnen

[1] Dies hat vornehmlich Brunner nachgewiesen (Der Totenteil im germanischen Recht, Ztschr. d. Sav.Stift., Germ. Abtl. 19 S. 126 ff.); zustimmend u. a. Rietschel, Art. Heergewäte bei Hoops II S. 467, Klatt, Das Heergewäte (1908) in K. Beyerles deutschrechtlichen Beiträgen

die Kriegsausrüstung zu beanspruchen. Es wird auch vorgekommen sein, daß der Vater durch Rechtsgeschäft unter Lebenden für den Todesfall über seine Kriegsausrüstung oder einzelne Stücke zugunsten seiner Söhne verfügte und zwar oft zugunsten des Würdigsten, des tapfersten Sohnes. Diese Sondervergabung wird zur Sitte geworden sein.[1]

Mit der Zeit wird die Vererbung des Heergewätes an den nächsten Schwertmagen üblich, sein Sonderrecht wird gesetzlich anerkannt.[2] Entsprechend fallen die Gerade, die weiblichen Kleider und Schmucksachen, an die Töchter, nicht an den Sohn.

---

Bd. II, besonders S. 198 ff., 223 ff., Hübner, Grundzüge des deutschen Privatrechts, 2. Aufl. S. 617; Brunner-Heymann, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte, 7. Aufl. 1923, S. 237. Siehe jetzt noch W. Schönfeld, Z. Sav.Stift. (Germ. Abt.) 42 S. 247 f.

[1] Klatt S. 199. Als Beispiel verweist er auf Tacitus Germania c. 32: Bei den durch ihre vorzügliche Reiterei berühmten Tenkterern, bei denen das Streitroß als der wertvollste Teil des Heergewäts gegolten haben mag, empfängt die Pferde der kriegstüchtigste, tapferste Sohn.

[2] Zum ersten Male in der lex Angliorum et Werinorum (um 803): „Ad quemcumque hereditas terrae pervenerit, ad illum vestis bellica i. e. lorica et ultio proximi et solutio lendis debet pertinere.“ (Klatt S. 200, Anhang Nr. 1 S. 260.) Aber in Ermangelung eines erbberechtigten Schwertmagens „stervet dat herwede . . . mede in dat grafft“ (Zusätze zur Eiderstedtischen Krone der rechten Wahrheit § 6, aus dem 15. Jahrh. bei v. Richthofen, Friesische Rechtsquellen S. 567 ff.; Klatt S. 200, Anhang Nr. 17 S. 270). — Zum Vergleich sei auf den Brauch einiger australischer Stämme hingewiesen, von denen J. G. Frazer, The belief in Immortality I (1913) S. 145 f. berichtet: „The natives of Western Victoria buried all a dead man's ornaments weapons, and property, with him in the grave, only reserving his stone axes, which ware too valuable to be thus sacrified: these ware inherited by the next of kin“ (von mir gesperrt). Der Gedanke ist derselbe, wie bei der Vererbung des Heergewätes an den nächsten Schwertmagen. Was dem Germanen die Waffen sind, bedeuten für den Australier, dessen einfache Waffen nicht so wertvoll sind, die Steinäxte.

II. Läßt sich eine ähnliche Entwicklung bei den Griechen erkennen? Für die kretisch-mykenische Zeit können wir auf Grund der Grabfunde feststellen, daß sich der Heergewätsgedanke noch nicht bemerkbar gemacht hat. Überall folgen die Waffen dem Mann, der Schmuck der Frau ins Grab. Wir konnten dies ohne Unterschied feststellen: In den Fürstengräbern von Mykenae, die ein wahres Arsenal enthielten,[1] in Pylos,[2] in den Kriegergräbern von Amyklae,[3] Palaiokastro,[4] Menidi[5] und Spata,[6] in den Bürgergräbern von Leukas,[7] seltener allerdings in Knossos[8] und in den Massengräbern der Mesaráebene.[9] Selbst den armen Sklaven von Hagia Triada hatte man ihre Dolche belassen.[10] Ebenso fand sich in den Frauengräbern überall der Schmuck.[11] Derselbe Rechtszustand konnte im Epos festgestellt werden. Die Krieger erhielten ihre *τεύχεα* ins Grab oder auf den Scheiterhaufen.[12]

III. Es finden sich nur schwache Spuren, bei denen man an die Heergewätsidee denken könnte, beide charakteristischerweise in der jüngeren Odyssee. In Betracht kommt zunächst Od. XXI 349 ff.[13] Telemach erklärt, daß er die Verfügung über den von seinem — totgeglaubten — Vater hinterlassenen Bogen hat, insbesondere durch Schenkung, an wem ihm beliebt. Hier nimmt der Sohn, zugleich auch der nächste Schwertmagen, eine Waffe des Vaters als Erbteil für sich in Anspruch. Indessen ist hier zu erwägen,

---

[1] Oben S. 9, 12. [2] Oben S. 14.

[3] Oben S. 15. [4] Oben S. 21. [5] Oben S. 23.

[6] Oben S. 23. [7] Oben S. 16.

[8] Oben S. 20. Das hängt mit den friedlichen Zuständen auf Kreta zusammen. Vgl. unten § 22 IV b.

[9] Oben S. 19. [10] Oben S. 18.

[11] Das gilt ebenfalls von allen Fundstätten und sozialen Schichten, vgl. oben S. 10 f., 20, 21, 24 f. [12] Oben S. 29.

[13] *τῶν οὔ τις μ' ἀέκοντα βιήσεται, αἴ κ' ἐθέλωμι*
*καὶ καθάπαξ ξείνῳ δόμεναι τάδε τόξα φέρεσθαι.*

daß der Vater ja als verschollen angesehen ward, daß es also unmöglich war, ihm den Bogen mit ins Grab zu geben.

Die andere Stelle ist Od. XXI 32, 33. Dort heißt es von dem Bogen des Iphitos: *τὸ [τόξον] πρὶν μέν ῥ' ἐφόρει μέγας Εὔρυτος* (der Vater des Iphitos), *αὐτὰρ ὁ παιδὶ* (sc. dem Iphitos) *κάλλιπ' ἀποθνήσκων ἐν δώμασιν ὑψηλοῖσιν.*

Den Bogen führte früher der große Eurytos, aber sterbend im hohen Palaste, hinterließ er ihn dem Sohne (Iphitos).

Hier haben wir in der Tat einen Fall, in dem ein Vater seine Waffe nicht mit ins Grab erhält, sondern sie seinem Sohne, wiederum dem nächsten Schwertmagen, hinterläßt. Der Aufklärung bedarf nur, ob dieses „hinterlassen" (*καταλείπειν*) eine rechtsgeschäftliche Verfügung des Vaters bedeutet — in Betracht kann nur eine Schenkung und zwar für den Todesfall kommen —, oder ob der Vater über den Bogen nicht ausdrücklich verfügt hat und der Sohn den Bogen kraft gesetzlicher Erbfolge erhält. Das Wort „*καταλείπειν*" könnte an sich beides decken. Das dem *κάλλιπ'* hinzugefügte part. praes. *ἀποθνήσκων* „er hinterläßt sterbend" spricht aber für eine noch zu Lebzeiten vorgenommene Verfügung zu Händen des Sohnes und gegen eine gesetzliche Erbfolge am Heergewäte. Der Sohn erhält ja auch nicht die ganze Kriegsrüstung, sondern nur ein einziges Stück. Die gesetzliche Erbfolge würde auch zu sehr dem sonst noch geübten Brauche widersprechen. Es handelt sich wohl nur um einen — im Epos auch ausdrücklich hervorgehobenen — singulären rechtsgeschäftlichen Vorläufer des Heergewätsgedankens, ganz ähnlich, wie er oben[1] für die germanische Entwicklung angenommen worden ist.

Ebenso liegt der Fall in Sophokles' Ajax (Mekler) v. 570ff.,

---

[1] Oben S. 111.





die Darstellung ist hier noch ausführlicher und deutlicher. Bevor Ajax Hand an sich legt, sagt er zu seinem Sohn:

572 *καὶ τ'αμὰ τεύχη μήτ' ἀγωνάρχει τινὲς*
*θήσουσ' Ἀχαίοις μήϑ' ὁ λυμέων ἐμός·*
*ἀλλ' αὐτό μοι σύ, παῖ, λαβὼν ἐπώνυμον,*
575 *Εὐρύσακες, ἴσχε διὰ πολυρράφου στρέφων*
*πόρπακος, ἑπτάβοιον ἄρρηκτον σάκος·*
*τὰ δ' ἄλλα τεύχη κοίν' ἐμοὶ τεϑάψεται.*[1]

Hier ist es ganz klar ausgesprochen: Der tote Krieger hat noch den dinglichen Anspruch auf seine Waffen. Er erhält sie mit ins Grab. Die Waffen dürfen aber auch als Kampfpreis bei den Leichenspielen ausgesetzt werden, weil sie dem Toten dann ebenfalls zugute kommen.[2] Von dieser Regel macht Ajax eine Ausnahme, indem er dem Sohn durch Rechtsgeschäft ein Stück der Rüstung, den Schild, überläßt. Es handelt sich hierbei um keine dichterische Erfindung oder um die Übernahme eines Brauchs der eigenen Zeit. Das Begraben der Waffen war, wie die Gräber dartun, zu Sophokles' Zeit nicht mehr üblich. Sophokles[3] hat seinen Stoff der kleinen Ilias und dem attischen Sagenkreis entnommen,[4] in dem sich die alten Zeiten ebenso widerspiegeln wie im Epos.

Das Streitroß, das im germanischen Kriegergrab unerläß-

---

[1] Ich übersetze mit C. Bruch:
„Kein Richter setze meine Waffen aus als Preis.
Vor allem nicht der Schurke, der mein Mörder ist [gemeint ist Odysseus].
Nimm selbst den Schild, der deinen Namen, Sohn, dir gab:
Eurysakes [d. h. „der mit dem breiten Schild"], den sieben Häute decken, den
Kein Speer durchbohrte! Schwinge, Sohn, des Vaters Schild!
Die andern Waffen leget zu mir in das Grab."

[2] Vgl. oben S. 103.

[3] Geboren 497 v. Chr., der Ajax ist sein ältestes Drama (vgl. v. Christ-Schmid, Geschichte der griechischen Literatur, 6. Aufl., 1912, S. 327).

[4] v. Christ-Schmid S. 324 Anm. 7.

lich war,[1] fehlt bereits in den griechischen Gräbern. Wir haben nur noch Erinnerungen in der alten Stelle der Ilias bei der Bestattung des Patroklos[2] und in den Surrogaten aus Ton.[3] Wirkliche Pferdegerippe finden sich nur in den pontischen Gräbern mit skythischem Einschlag.[4]

V. Die Gräber der folgenden Epoche lassen dann — wenn dies des Zusammenhanges wegen schon hier angedeutet werden darf — ein rasches Verschwinden der Waffen erkennen. Sie finden sich, wie wir sehen werden, noch in den athenischen Gräbern der Dipylonzeit.[5] Dann treten sie aber immer mehr zurück. Hier wird sich wieder zeigen, daß zur Beurteilung des Totenteils eine methodische Durchforschung der Gräber unerläßlich ist.

Der Frauenschmuck, die Gerade, hat sich etwas länger erhalten.[6]

V. Im Anschluß hieran sei auf die ptolemäischen Soldatentestamente hingewiesen, in denen mehrfach Dienstpferd und Waffen, gelegentlich auch das Feldbett, dem Sohne ausdrücklich zugewandt werden.[7] Kreller[8] schließt hieraus, im Anschluß an Naber,[9] daß es sich hier zwar um testamentarische Verfügungen handelt, daß aber die Möglichkeit eines entsprechenden Rechtssatzes, zum mindesten aber einer weitverbreiteten Sitte vorlag, diese Gegenstände einem der Söhne, etwa dem ältesten oder dem Übernehmer

---

[1] z. B. Tacitus, Germania c. 27 „struem rogi nec vestibus nec odoribus cumulant: sua cuique arma quorundam igni et equus adicitur.“

[2] Il. XXIII, 171. [3] Oben S. 32 Anm. 1 und unten § 21 I.

[4] Oben S. 32 Anm. 1, unten § 20 XI. [5] Unten § 20 I b.

[6] Über die weitere Entwicklung von Heergewäte und Frauengerade s. unten § 22 II.

[7] P. Petr. III, 6a, 27 ff.; 12, 10; Grenf. I, 12, 20. 21 = Chrest. II, 302, 3.

[8] Erbrechtliche Untersuchungen S. 12, 13 und dazu Nachtrag S. 407. (Im Hinblick auf Ryl. 256 descr. Z. 3: *τὰ λειφθέν[τα μο]ι [πατ]ρικὴν στρατιωτικὴν μάχαιραν.*

[9] Arch. f. Pap.Forschung III, 11.

des Lehnguts, zuzuwenden. Er verweist auf die Ähnlichkeit mit dem deutschen Heergewäte.[1]

VI. Übrigens kennt noch die Ecloga[2] eine Fortsetzung der Familien- und Vermögensgemeinschaft nach dem Tode der Eltern und bestimmt dabei, daß in diesem Falle aller Erwerb der Geschwister, selbst der Erwerb des Soldaten durch Beute und Geschenke, gemeinschaftlich sein soll, daß aber, falls die Gemeinschaft länger als 10 Jahre fortgesetzt worden sei, der Soldat bei etwaiger Teilung Roß, Wagen, Panzer, Sattel und Zaum (also das Heergewäte) im voraus erhalten soll.[3]

---

[1] Kreller a. a. O. beruft sich auch noch auf Pap. Cairo 10388, 5 (Pachnubis entzieht seinen Söhnen den ganzen Nachlaß *πλὴν στρώματος ἑνος καὶ κλείνης τορνευτῆς ᾱ*, sowie auf schwache Spuren einer Art Frauengerade in BGU 183, 20 = Chrest. II, 313 (elterliche Teilung, 85 n. Chr.), wo eine Tochter von der Mutter *τὸν περὶ αὐτῆς γυναικῖον κόσμον* erhält (Z. 20). Aus einem so einfachen und natürlichen Vorgang, daß eine Mutter ihren Schmuck der Tochter hinterläßt, läßt sich allerdings nicht allzuviel folgern. — Kreller vergleicht damit noch das koptische Testament der Susanna (aus den Pap. der Kgl. Museen S. 263), wo die Söhne „Männersachen", die Töchter „Frauensachen" erhalten (s. auch den Nachtrag Krellers S. 407).

[2] XVI, 2.

[3] Vgl. D 17, 2, 56, 6 und 8 (Papinian), Bas. XII, 1, 50, *Πεῖρα* XXI, 3; dazu Zachariä v. Lingenthal, Geschichte d. griechisch-römischen Rechts, 3. Aufl. (1892), S. 199.

# II. BUCH

# RÜCKGANG UND VERFALL DES TOTENTEILS

## § 19. Vorbemerkung

Wir haben uns bisher mit dem Totenteil beschäftigt, wie er in der kretisch-mykenischen Epoche auftritt. Dabei hatten wir uns vorzugsweise auf die Grabfunde dieser Periode sowie auf die Epen gestützt, soweit sie den Zustand der mykenischen Zeit erkennen lassen.

Die großen Völkerverschiebungen von Norden, die sogenannte dorische Wanderung,[1] bedeuten das Ende der alten mykenischen Kultur. Eine neue Zeit bricht an. In der Kunst wird der lebendige, farbenfreudige kretisch-mykenische Stil durch den in der Keramik ausgeprägten einfachen geometrischen Stil abgelöst, nach dem die neue Periode zuweilen auch die geometrische genannt wird. Immerhin ist die alte Zeit nicht spurlos verschwunden. Wir finden noch mancherlei Zusammenhänge. Zu den wichtigsten gehört, wie wir gesehen haben, das Epos selbst, das ja, obwohl im 9. und 8. Jahrhundert entstanden, doch noch in vielfacher Hinsicht die ritterlichen Zustände der mykenischen Epoche wiedergibt.

Aber auch in anderer Hinsicht reichen Ausläufer der mykenischen Kultur noch in die späteren Jahrhunderte hinein. Gerade im Totenkult hat sich manches erhalten. Wir werden sehen, wie der mykenische Kult beispielsweise am Kuppelgrabe von Menidi in Attika bis ins 5. Jahrhundert hinein ausgeübt wurde,[2] wie die mykenische Bestattungsart und damit auch die Totengabe in ihrer alten Gestalt sich an der Peripherie des Griechen-

---

[1] Hierzu etwa Ed. Meyer, Geschichte d. Altertums II (1893) S. 249 ff.

[2] Unten § 24 I.

tums, in Südrußland, sogar noch bis in die hellenistische Zeit erhalten hat.[1]

Aber das sind doch nur Ausnahmen. Die dorische Wanderung zieht gewaltige Änderungen in Sitte und Recht nach sich. Auch unsere Totengabe beginnt ihren Charakter zu ändern. Von der dorischen Wanderung ab verringert sich der Totenteil, um schließlich fast vollständig zu verfallen.

Zunächst sollen wieder die Gräber selbst zum Sprechen gebracht werden.

## § 20. Der Totenteil auf Grund der Grabfunde vom 8. Jahrhundert ab bis zum Beginn der hellenistischen Epoche

Ich gehe im folgenden möglichst chronologisch vor und berücksichtige dabei die wichtigsten Fundstätten.

### I. Die „Dipylongräber" in Athen

a) Der alte Friedhof vor dem Dipylon in Athen ist vom 8. Jahrh. ab bis etwa um 300 v. Chr. benützt worden. Hier interessieren zunächst nur die alten Gräber aus der sog. „Dipylonzeit", der Zeit des geometrischen Stils (etwa 8.—7. Jahrh. v. Chr.). Aus dieser Zeit stammen 19 Gräber und zwar mit Ausnahme eines Brandgrabes sämtlich Bestattungsgräber.[2]

In der Nähe des Friedhofs wohnten außer den Töpfern Athens (daher Kerameikos)[3] ritterliche Landbesitzer.[4] Dies prägt sich in den Beigaben aus.

Die Totengaben sind erheblich geringer als in der mykenischen Zeit. Immerhin findet sich noch Goldschmuck in

---

[1] Vgl. unten § 20 XI.

[2] Brückner-Pernice, Mitt. d. deutsch. arch. Inst. in Athen. 18, 1893, S. 75, vgl. Frederic Poulsen, Dipylongravene og Dipylonvaserne, København 1904. — Auf dem Dipylonfriedhof sind im ganzen 231 Gräber aufgedeckt worden, über die jüngeren s. unten diesen § unter VI a.

[3] Vgl. Cicero de leg. II 26. [4] Brückner-Pernice S. 77.

Gestalt von Diademen; aber es sind nur noch schmale dünne Goldbleche.[1]

Charakteristisch sind die den späteren attischen Gräbern unbekannten Waffen, die sich noch in den Männergräbern finden: Schwerter,[2] Lanzen und ein Dolch,[3] auch Pferdegeschirr.

In einem Grabe[4] fanden sich sechs zum Teil fragmentierte nackte Frauenfigürchen aus Elfenbein (6—25 cm), offenbar Konkubinatsfiguren, ferner Knochenarbeiten (unter anderem ein Delphin) und ein Löwe aus ägyptischem Porzellan.

In den Frauengräbern[5] lagen Beschläge, anscheinend von einem Schmuckkästchen, sowie tönerne Spinnwirtel; in einem Kindergrab befand sich ein Terrakottapferdchen mit alten Brüchen, also gebrauchtes Spielzeug.[6]

Der Schwerpunkt der Beigaben liegt in der Fülle von Gefäßen (den berühmten „Dipylonvasen") in den verschiedensten Formen und zu den verschiedensten Zwecken (Näpfe, Schalen, Schüsseln, Aryballoi, Kannen, Becher, Tassen, Amphoren, Hydrien, auch schwere Pithoi [Weinfässer] usw.). Sie enthielten Speise und Trank.

Einige Töpfe enthielten noch Knochenreste; in zwei Gräbern waren die Kochtöpfe noch von Ruß geschwärzt.[7]

Die Gräber waren mit verschiedener Sorgfalt ausgestattet. In Nr. II und XIX wurden überhaupt keine Beigaben gefunden.[8]

---

[1] Grab I, V, XII (Brückner-Pernice, Ath. Mitt. 18 S. 101).

[2] Gräber IV, V, VI (Brückner-Pernice ebenda S. 107 ff.).

[3] Gräber V und VI (Brückner-Pernice 18, S. 107 ff.).

[4] Grab XIII (Brückner-Pernice a. a. O. S. 127 ff.).

[5] Grab VII, ferner wohl Grab XI (Brückner-Pernice S. 120, 124).

[6] Grab IX (Brückner-Pernice S. 117).

[7] Kindergräber IX und X (Brückner-Pernice S. 141).

[8] Brückner-Pernice S. 104, 132. Die völlig leeren Gräber sind allerdings möglicherweise geplündert.

b) In vier Gräbern (VII, XII, XIII, XIV) stand aufrecht in einer Ecke je eine große Hydria mit rundem Körper, hohem Hals und Deckel, reich ornamentiert. Es handelt sich hierbei um Behälter für Badewasser (Loutrophoren), die den Toten offenbar gefüllt mitgegeben wurden, um ihnen neben Speise und Trank auch die Möglichkeit des Bades zu verschaffen.[1] Die Ergänzung bilden die im Leben mit dem Bade untrennbar verbundenen Salbgefäße (*ἀλάβαστρα*), sowie die Ölfläschchen und Büchsen mit Deckeln. Später hat man die Loutrophoren nur den Unverheirateten mitgegeben, im Hinblick auf den Brauch, in diesen Gefäßen das Wasser zum Brautbade zu holen.[2] Von Haus aus war die Sitte aber auf Ledige nicht beschränkt.[3]

Später, im 6. und 5. Jahrh. v. Chr., sind aus den plumpen, zum praktischen Gebrauch bestimmten Hydrien die schlanken sog. Prothesisvasen geworden, die für den Gebrauch zu zart, nunmehr auf dem Grabe aufgestellt wurden.[4] Auch hier erkennt man die ständige Tendenz der Grabbeigabe, zum Symbol zusammenzuschrumpfen.

c) Auf den Dipylongräbern stand eine große Vase (Amphora) mit hohlem Fuß, als *μνῆμα*, ursprünglich indes offenbar zu dem Zweck, die Totenspenden aufzunehmen, die durch den hohlen Fuß in das Grab zu dem Toten herunterrannen, — analog wie bei der *ἐσχάρα*.[5]

### II. Assarlik (Karien)

Den Dipylongräbern stehen zeitlich und sachlich eine Reihe von Brandgräbern nahe, die Paton bei Assarlik (zwischen Myndos und Halikarnaß in Karien) aufgedeckt

---

[1] Brückner-Pernice 18, S. 145, 146, vgl. S. 105.
[2] Wolters, Ath. Mitt. 16 S. 371 ff., dazu Brückner-Pernice 18 S. 145.
[3] Belege bei Wolters, Arch. Jahrb. 14 (1900) S. 134 ff.
[4] Brückner-Pernice, Ath. Mitt. 18, S. 145, Wolters, 16, S. 371 ff.
[5] Brückner-Pernice, Ath. Mitt. 18, S. 155, vgl. § 24 I.

hat.[1] Sie rühren wahrscheinlich von den ersten peloponnesischen Kolonisten her und stammen aus sehr früher Periode des geometrischen Stils. Die Gräber enthalten tönernes Trink- und Tafelgeschirr, ferner Lanzenspitzen und eiserne Messer, und zwar trotz der Beigabe im Brandgrab ohne Feuerspuren.[2]

III. Thera

a) Der archaische Friedhof am Stadtberge von Thera,[3] in dem 94 Gräber (in der Mehrzahl gemauerte Kammern[4] und Familiengräber mit fast durchweg verbrannten Leichen) aufgedeckt worden sind, gehört, wie die Vasenfunde ergeben, in der Hauptmasse der Gräber dem 7. und dem 6. Jahrh. v. Chr. an.[5]

Überblickt man die Beigaben,[6] so sehen wir, daß Speise und Trank und das dazu gehörige Geschirr sehr häufig vertreten sind, ferner Salbgefäße. Alles übrige tritt bereits zurück. Man ist noch sparsamer wie in den Dipylongräbern.[7] In zwei Gräbern[8] befand sich etwas Goldschmuck: im wesentlichen aber nur dünne Plättchen, Bänder und Rosetten, die auf die Gewänder aufgenäht waren. Waffen sind spärlich. Nur in drei Gräbern[9] lagen eiserne Dolchmesser, in zwei weiteren Gräbern befanden sich Reste einer eisernen Waffe bezw. ein Schleuderstein. Ebenso selten ist der Frauenschmuck. Außer einer bronzenen Halsspange,

---

[1] Paton, Journal of hellenic studies VIII (1887) S. 66—77; Helbig, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wissensch. (phil.hist. Kl.,) 1896, S. 233 ff.

[2] Siehe auch Helbig, Sitzungsberichte d. Münchner Akademie (phil.-hist. Kl.) 1900, S. 207.

[3] Vgl H. Dragendorff, Theraeische Gräber in Hiller von Gaertringen, Thera II (1903) S. 10 ff., S. 112 ff.; Pfuhl, Ath. Mitt. 28 (1903) S. 1 ff., besonders S. 264 ff. [4] Nr. 42 ist ein Kuppelgrab.

[5] Pfuhl S. 286 (es finden sich aber noch einige ältere und jüngere Gräber). [6] Pfuhl S. 265—272. [7] Dragendorff, Thera II S. 113.

[8] Nr. 89 und 116 (Pfuhl S. 225 ff.). [9] Nr. 3, 4, 10 (Pfuhl S. 266).

zwei Ohrringen, einer Kette aus beinernen Scheibchen und einem silbernen Fingerring wurden nur einige Bernsteinrauten und Bommeln sowie Glaskugeln[1] gefunden. Dazu treten noch einige Haarzwicken und Spinnwirtel in zwei Frauenurnen, ferner Miniaturgefäße, Muscheln und Schnecken als Kinderspielzeug. —

Die verhältnismäßig geringe Zahl der erhaltenen Grabbeigaben erklärt sich allerdings auch daraus, daß ein großer Teil der Beigaben zusammen mit den Toten verbrannt worden war. In den Opfergruben und auf dem Verbrennungsplatze (Nr. 48) fanden sich ganz oder in Resten Gegenstände, die auch in natura ins Grab mitgegeben wurden, u. a. Speere, Schleudersteine und Dolche, eine Tonbommel und eine Perone.[2]

b) Im Gegensatze zu dem soeben besprochenen Friedhof am Stadtberge steht das von A. Schiff im Jahre 1900 am Stephanosberg auf Thera aufgedeckte archaische Grab,[3] das ins 7. Jahrhundert zu setzen ist.[4] Es enthielt ein Skelett und gehört damit in dieser Gegend zu den wenigen Gräbern mit unverbrannten Resten.[5]

In diesem Grabe befanden sich reichere Beigaben,[6] nämlich außer 105 Tongefäßen verschiedenster Art (Salbgefäße, Schüsseln, Näpfe, Teller, geschwärzte Kochtöpfe, Kannen und Kännchen) ein Stück Goldblech, sechs Ringe aus Silber und Bronze, 24 Fibeln, Spiralbroschen und Nadeln, zwei Lanzenspitzen und fünf eiserne Messer, ferner Figuren aus Stein und Terracotta, darunter insbesondere drei nackte Frauen, ein Pferd sowie das Bruchstück eines Stiers.

---

[1] Letzteres Beigaben eines zweijährigen Mädchens in dem Familiengrab Nr. 10 (Pfuhl S. 25).

[2] Pfuhl S. 280.

[3] Dragendorff, Thera II (1903) Anhang S. 291—322.

[4] Ebenda S. 320 ff. [5] S. 297. [6] S. 297.

IV. Vroulia (Rhodos)

Noch spärlicher als in Thera sind die Beigaben auf dem kleinen Friedhof von Vroulia auf Rhodos.[1] Der Friedhof ist ungefähr von 670 bis 560 v. Chr. belegt worden, viel länger hat die kleine Stadt auch nicht bestanden.

Der Friedhof enthält dreißig Brandgräber und zwei Bestattungsgräber erwachsener Personen, ferner eine Reihe von Kindergräbern, in denen die Kinder, wie üblich, unverbrannt in Pithoi beigesetzt waren. Die Brandgräber sind meist Familiengräber, die mehrfach benützt worden sind. Der Tote wurde im Grabe selbst verbrannt, die Vasen weisen Brandspuren auf. Auffällig sind die in den vier Ecken des Grabes befindlichen ovalen Vertiefungen, in denen vor der Verbrennung Gefäße aufgestellt wurden.[2]

Die aufgefundenen Beigaben bestanden fast ausschließlich aus Gefäßen für Speisen, Getränke und Öl (Becher, Aryballoi, Lekythen usw.), auch für Parfüm und Salben (Alabastra). Sonst fanden sich noch mehrere tönerne Disken in Form einer doppelt gewölbten Linse, mit einem Loch; Kinch meint: „Ce sont peut-être des pesons de fuseau.“[3] Außerdem wurden nur Bronzefibeln (z. B. in den Gräbern 15, 20, 26) und ein kleiner sehr einfacher Ring (Grab 20 Sp. 81) gefunden.

Von den beiden Bestattungsgräbern enthielt das eine (Grab 18) vier Männer, die gleichzeitig bestattet waren, anscheinend aus Rhodos stammende, bei der Verteidigung von Vroulia gefallene Krieger, die nach dem Brauche ihrer Heimat begraben waren. Hier fand sich neben den Vasen eine Lanzenspitze.[4] Das andere Bestattungsgrab (Nr. 30),

---

[1] K. F. Kinch, Vroulia (Fouilles de Vroulia, Rhodes, 1914, S. 34—90).

[2] Kinch Sp. 54.

[3] Sp. 57. — Orsi (Mon. Lincei S. 98 Fig. 60) nimmt bei einem ähnlichen Gegenstande in Gela ein Gewicht für ein Fischnetz an (vgl. auch unten S. 126). [4] Kinch Sp. 50 ff.

das das Skelett eines jungen Mannes barg, enthielt überhaupt keine Beigaben. In den Kindergräbern lagen außer den Vasen, die mehrfach ein kleineres Format aufwiesen, einige Skarabäen aus Terracotta, ferner Muscheln, die mit einem Loch versehen waren, also als Schmucksachen gedient hatten.[1]

### v. Samos

Dem 6. Jahrhundert v. Chr. gehört der Friedhof der Westnekropole von Samos an. Dort wurden im ganzen 161 Gräber gefunden, von denen 59 zerstört waren.[2] Verbrennung war nur in zwei Fällen nachweisbar. Die Hälfte der intakten Gräber enthielt überhaupt keine Beigaben.[3] In den übrigen lagen einfache Tongefäße (Lekythen, Flaschen, Kugelgefäße und Alabastra) in wenigen Exemplaren.

Von Edelmetall hat sich in sämtlichen Gräbern nur ein Paar silberne Ohrringe gefunden (Grab 45), ferner ein Amulett (Astragal eines ungeborenen Lamms an einem Silberring), ein Knopf aus Bergkristall von einem Kinderkleid und ein paar dürftige Ringe, Perlen und Fibeln (Gräber 36 und 37).

Unentbehrlich in Frauen- und Mädchengräbern ist allerdings der Spiegel. Er liegt in einem Leinwandsäckchen mit dem Griff unter der rechten Hand.

Auch Waffen sind sehr selten. Es wurden nur ein Schwert (Grab 20), eine Speerspitze, bronzene Pfeilspitzen und ein paar Äxte gefunden. Zu erwähnen ist ein Netzsenker aus Ton, der eigens für den Toten angefertigt war, denn er war so schlecht gebrannt, daß er sich im Wasser auflöste.

Etwas reichhaltiger waren die Gräber von Kindern und Jugendlichen ausgestattet. In einigen Fällen lag eine Menge Gefäße neben und über dem Grabe, sonst waren wieder

[1] Kinch Sp. 47, 48.

[2] J. Boehlau, Aus Jonischen und Italischen Nekropolen (1898) S. 12.

[3] Vgl. zum folgenden Boehlau S. 20 ff.

Miniaturgefäßchen, Muscheln und Astragale, ein Pfeifchen und ähnliches Spielzeug beigegeben.

### VI. Athen

a) Eine erhebliche Abschwächung der Beigaben gegenüber den älteren attischen Gräbern weisen die attischen Gräber des 5. und 4. Jahrh. auf. Auf dem Dipylonfriedhof sind neben den Gräbern der sog. Dipylonperiode auch Schichten jüngerer Gräber gefunden worden.[1] Es sind teils Bestattungsgräber, teils Brandgräber.[2]

Die letzteren zerfallen wieder in zwei Gruppen; in solche, in denen der Tote verbrannt, und andere, in denen die Urne mit den Knochenresten beigesetzt worden ist. Wie die Reste von Lekythen und Metallgegenständen beweisen, sind auch in den Brandgräbern Grabbeigaben mitgegeben und verbrannt worden.[3] Die Lekythen waren zum großen Teil unterhalb des Halses in Schulterhöhe geschlossen, so daß nur wenige Tropfen hineingingen. Sie enthielten offenbar wohlriechendes Öl. Solche Gefäße stellte man bei der Prothesis um die Leiche herum, und zuweilen auch in die Gräber. Ein großer Teil der Lekythen lag auch in den Gräbern.[4] Der Inhalt der Lekythen war bei der Waschung der Leiche durch die angehörigen Frauen benutzt, die Gefäße dann hinterher dem Toten als Beigaben belassen worden.[5]

Die Männergräber sind sehr dürftig ausgestattet. Waffen werden in den Gräbern dieser Epoche nicht mehr gefunden, selten ein Schabeisen (*στλεγγίς*), an Lekythen durchschnittlich zwei bis drei. Der Inhalt der Frauengräber ist etwas reichhaltiger.[6]

---

[1] Brückner-Pernice, Ath. Mitt. 18 S. 157.
[2] Brückner-Pernice S. 157 ff. [3] S. 165.
[4] Siehe Fig. 33—35 Ath. Mitt. 18 S. 180, 182.
[5] Brückner-Pernice, Ath. Mitt. 18 S. 190, 191.
[6] Als Beispiele führe ich an Grab 87 (Brückner-Pernice, Ath. Mitt. S. 167), welches enthielt: einen bronzenen Spiegel, einen Schmink-

b) Der Friedhof am Eridanos bei der Hagia Triada zu Athen[1] ist in den Jahren 394—317 v. Chr. von wohlhabenden Familien belegt worden.[2] Schlichte Pfeiler bezeichnen die Grabstätten der Dienerschaft, die im Zusammenhange mit den Gräbern ihrer Herren beigesetzt waren.[3]

Soweit die Gräber geöffnet wurden, enthielten sie nur die übliche Keramik.[4] Von sonstigen Beigaben wurden im wesentlichen nur einige wenige Schabeisen und Salbenbüchschen gefunden.[5]

### VII. Böotien

Ein anderes Bild bietet Böotien. Dort findet man, entsprechend dem größeren Prunk, der auch sonst für den Toten entfaltet wird, in allen Epochen größere Beigaben.

a) Zusammen mit geometrischen Vasen — also etwa gleichzeitig mit den attischen Dipylongräbern — findet sich reicher Bronzeschmuck (Armbänder, Halsbänder, Ringe und viele Bronzefibeln),[6] ferner Eisenwaffen (Messer und Speerspitzen), auch Gemmen und Perlen aus Glas und Steatit.[7]

---

stift, eine Büchse (πύξις mit Pomade), einige Schalen, eine Kanne und eine Lekythos; ferner Grab 33 (Brückner-Pernice S. 167 ff.): einen Spiegel, zwei Büchsen mit feiner Zeichnung (Stil der 1. Hälfte des 5. Jahrh.), Nagelkuppen von einem zerfallenen Schmuckkasten und zwölf Lekythen.

[1] A. Brückner, Der Friedhof am Eridanos bei der Hagia Triada zu Athen (1909). [2] Brückner S. 24 ff., 57. [3] Vgl. oben S. 32 Anm. 3.

[4] Vgl. die spärlichen Angaben bei Brückner S. 64, 118—120.

[5] R. Delbrück, Ath. Mitt. 1900 S. 311, Brückner S. 32, 33, 93.

[6] Siehe über Böotien Boehlau, Jahrb. 3 (1881) 326 ff., 361 ff., Arch. Anzeiger 1891 S. 124 Nr. 12, Ἐφ. ἀρχ. 1892 S. 219; Brückner-Pernice, Ath. Mitt. 18 S. 147. — Burrows and Ure, Excavations at Rhitsóna (dem alten Mykalessos), Ann. of. Brit. School XIV 1907—1908, S. 227 ff., 245 ff. (zahlreiche Vasen in den Gräbern), S. 255 (Terrakotten); s. ferner Burrows and Ure, Journal of Hellenic studies 29 (1909) S. 308—353, 30 (1910) S. 336—356, 31 (1911) S. 72—99. — Über das wohl derselben Periode angehörige, von F. Lenormant geöffnete Frauengrab (Inhalt: Goldstreifen, große Fibeln, Glasperlen, eine Emailvase, ein Skarabäus) s. Gazette archéologique 1879 S. 50 (zitiert nach Boehlau, Arch. Jahrb. III S. 327). [7] Boehlau, Arch. Jahrb. III S. 326.

b) Als Beispiele für die Reichhaltigkeit des Grabinhalts mögen etliche Gräber vom Friedhof in Rhitsóna (Mykalessos) dienen, die der Mitte und 2. Hälfte des 6. Jahrh. v. Chr. angehören.[1] Grab 49 (nicht lange vor 550 v. Chr.)[2] enthält beispielsweise 447 Gegenstände, der größte Teil allerdings Vasen verschiedenster Form (Nr. 1—420), ferner Terrakottafiguren (Reiter u. dgl. Nr. 421—445), von Metallgegenständen nur Nägel, aber auch eine silberne Schale. (In attischen Gräbern ist ein solcher Wertgegenstand in der 2. Hälfte des 6. Jahrh. nicht mehr zu finden.) In Grab 26[3] (kaum früher als 500 v. Chr.)[4] lag neben 234 Vasen und Terrakotten (besonders Reitern) u. a. ein bronzener Dreifuß. Erwähnt sei auch Grab 36 (um 500 v. Chr.),[5] das u. a. 15 bronzene Ringe enthielt.

### VIII. Sizilien und Großgriechenland

Sehr genau durchforscht sind mehrere griechische Nekropolen von Sizilien und Großgriechenland. In den Friedhöfen von Syrakus, Megara Hyblaea, Kamarina und Gela hat besonders Orsi mit bewunderungswürdiger Ausdauer Grab für Grab ausgehoben und in den Berichten aufs genaueste verzeichnet.

a) Der große Friedhof del Fusco bei Syrakus[6] enthält in der Hauptsache griechische Gräber vom 7.—4. Jahrh. v. Chr.,[7] von denen Orsi bisher über 700 aufgedeckt und inventarisiert hat.[8]

---

[1] Burrows and Ure, Ann. XIV S. 250 ff.

[2] Burrows and Ure, ebenda S. 305. 306.

[3] Burrows and Ure S. 281. [4] Ebenda S. 305.

[5] Burrows and Ure, Journ. of Hell. Stud. XIX S. 329 ff.

[6] Orsi, Notizie degli scavi di antichitá 1893 p. 445—486, 1895 p. 109—192, 1905 p. 383—386, 1907 p. 741—751, 1915 p. 181—185 (s. Archäol. Anzeiger 1921 S. 183—185); Pace, Monumenti della R. Accademia dei Lincei XXVIII p. 594—598.

[7] Orsi, Notizie degli scavi 1893 S. 446, 1895 S. 117, 1915 S. 181, 183.

[8] Orsi, Notizie 1915 S. 183.

Die Grabbeilagen sind sehr dürftig.[1] Außer einigen Vasen und Terrakotten[2] finden sich nur fibulae und Bronzenadeln zum Zusammenhalten der Gewänder.[3] Sehr selten sind Silbersachen. Auf dem großen Friedhof wurden nur ein paar Fingerringe, ein paar Ohrringe, ein Perlenhalsband[4] und ein silbernes Kettchen, griechisch-orientalische Fabrikarbeit, gefunden.[5]

Die Dürftigkeit der Grabmitgaben hängt nicht etwa mit den wirtschaftlichen Verhältnissen der Beigesetzten zusammen; gerade im 5. und 4. Jahrh. v. Chr., in denen die Grabmitgaben besonders spärlich geworden sind, steht Syrakus wirtschaftlich und politisch auf der Höhe. Gräber mit ganz geringen Beigaben sind luxuriös mit mächtigen Steinplatten eingefaßt.[6]

b) Gleiches wie von Syrakus gilt von den Nekropolen von Kamarina[7] und Gela.[8] Außer Vasen und Terrakotten finden sich im 6. Jahrh. v. Chr. noch einige wenige Metallsachen (einige Stopfnadeln und fibulae aus Bronze, ein paar silberne

[1] „una estrema sobrietá di accompagnamento mobiliare"; Orsi, Notizie 1893 S. 450, 1895 S. 114 ff.

[2] z. B. Grab CXVIII, Orsi, Notizie 1893 S. 480.

[3] Orsi, Notizie 1895 S. 115.

[4] Orsi ebenda 1893 S. 480, 1895 S. 116.

[5] Um den Hals eines jungen Mädchens, Grab XXX (Orsi ebenda S. 452, 458). — Über ein ναῦλον (Grab 577; Orsi ebenda 1907 S. 747) s. unten § 21 III. [6] Orsi, Notizie 1915 S. 183.

[7] Orsi, Monumenti Lincei IX (1899) S. 201—278; XIV (1904) S. 783 bis 954. — Kamarina wurde von Gelon mit Syrakus vereinigt (nach 485 v. Chr.). Niese, Art. Gelon bei Pauly-Wissowa VII Sp. 1007, s. über Kamarina ferner Orsi, Mon. Lincei IX Sp. 201 ff. — Der Nordfriedhof ist nach den Vasenfunden in die Zeit vom Ende des 6. bis zum Ende des 5. Jahrh. zu setzen (Orsi, Mon. Lincei IX Sp. 237—239), der Ostfriedhof ins 6. bis 4. Jahrh. (Orsi ebenda Sp. 240—250), der Südfriedhof fällt ins 5. bis 3. Jahrh. (Orsi Sp. 251—272), die Nekropole di Passo marinaro gehört ins 5.—4. Jahrh. (Orsi, Mon. Lincei XIV Sp. 783—951).

[8] Siehe über Gela den Artikel von Ziegler, Pauly-Wissowa VII Sp. 947.

Fingerringe und ein einziger kleiner Goldknopf), im 5. Jahrh. auch nicht der geringste Metallgegenstand mehr.[1]

c) Immerhin zeigen sich einige lokale Verschiedenheiten. Im Gegensatze zu den bisher besprochenen sizilischen Nekropolen enthält der Friedhof von Megara Hyblaea,[2] der vom 7.—5. Jahrh. v. Chr. belegt worden ist,[3] in den Frauengräbern etwas mehr kleine Silber- und Bronzeketten, in den Kindergräbern Tonfiguren und Miniaturgefäße. In den Männergräbern fehlen die Beigaben, abgesehen von einigen Gefäßen für Salben und Parfüms.[4]

d) Von griechischen Kolonien auf italischem Boden sind wir gut über das alte Cumae unterrichtet.[5] Vom 9. bis 6. Jahrh. v. Chr. finden sich ab und zu noch Goldsachen (Ketten, Armbänder, fibulae),[6] von da ab verschwinden wirkliche Wertsachen auch hier fast vollständig.[7]

### IX. Hellenistische Zeit

Aus hellenistischer Zeit seien einige Gräber auf Thera,[8] ein Grab am Vorgebirge Farélia in Karien[9] und griechische Gräber aus römischer Zeit auf der Peleponnes[10]

[1] Orsi, Mon. Lincei XVII 1906 Sp. 267 ff., 530. — In Anbetracht der Seltenheit von Waffen in dieser Zeit seien zwei Lanzen erwähnt, ebenda Sp. 268.

[2] Eine der ältesten griechischen Kolonien auf sizilischem Boden, gegründet von Dorern aus Megara (zur Geschichte s. Orsi, Mon. Lincei I 1889 Sp. 689 ff.). [3] Orsi, Mon. Lincei I Sp. 774.

[4] Orsi, Mon. Lincei Sp. 777, s. auch noch Notizie degli scavi 1892 Sp. 124—132, 210—214, 243—253, 278—288.

[5] Siehe die schöne Publikation von Gabrici, Mon. Lincei XXII S. 214 ff.; Cumae war eine chalkidische Kolonie (Sp. 365 ff.).

[6] Sp. 294—296.

[7] Sp. 563 ff. — Ähnlich wie in den sizilischen Nekropolen steht es in Medma (am tyrrhenischen Meer), Orsi, Notizie degli scavi 1917 p. 37—53.

[8] Dragendorff, Thera II (1903) S. 237, Gräber Nr. 33—35, 101 und 105.

[9] 1. oder 2. Jahrh. nach Chr. (Paton and Myres, Karian sites and inscriptions, Journ. of Hellenic studies XVI 1896 S. 254).

[10] Ross, Arch. Aufsätze I (1855) S. 56.

und auf Kreta[1] erwähnt, sämtlich mit unbedeutenden und wertlosen Beigaben.[2] Etwas reicher ausgestattet sind die etwa 200—100 v. Chr. belegten Gräber von Curium (auf Cypern).[3]

Die griechischen Gräber der hellenistischen Epoche sind wohl gerade wegen ihres dürftigen Inhalts nur verhältnismäßig selten systematisch aufgedeckt worden. Vorläufig üben noch andere Schätze, die der griechische Boden birgt, eine größere Anziehungskraft auf die Archäologen aus. Insbesondere sind die altchristlichen Gräber Griechenlands „noch völlig unzureichend erforscht".[4]

### x. Ägypten

Aus Ägypten, und zwar aus hellenistischer Zeit, sei auf die griechischen Nekropolen von Naukratis[5] und Alexandria[6] hingewiesen.

Die aus dem Beginn der Ptolemäerzeit stammenden Gräber von Naukratis enthielten außer Gefäßen unter anderem Bronzespiegel, Schabeisen, Kämme, einige Bronzelöffelchen mit langem Stiel, einige Ringe aus Eisen und Bronze sowie ein paar Amulette.[7]

---

[1] Siehe Xanthoudídes, The vaulted tombs of Mesará, translated by Droop, 1924, S. 4.

[2] Siehe ferner unten über die hellenistischen Gräber aus dem Pontus und Ägypten.

[3] Walters in Murray-Smith-Walters, Excavations of Cyprus (1900), Curium, besonders Site E, S. 84—86. Es handelt sich, soweit ersichtlich, mehrfach um ältere, später wieder belegte Gräber.

[4] C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archaeologie, 3. Aufl., 1922, S. 87. Vgl. auch desselben Handbuch der altchristlichen Epigraphik, 1917, S. 59.

[5] Ernest Gardner, Naukratis, Part II (1888) S. 21—29.

[6] Schreiber-Sieglin, Ausgrabungen in Alexandria, die Nekropole von Kôm-Esch-schukâfa, Textband (1908) S. 228ff.

[7] Ganz ähnlich die Grabinventare aus Myrina (Kleinasien) aus den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten (Pottier-Reinach, La nécropole de Myrine I, 1887, S. 109).

In den Gräbern von Alexandria befanden sich außer Nahrungsmitteln oder Nachbildungen von solchen (z. B. Eiern) unter anderem Konkubinatsfiguren, Nachbildungen von Tieren (Hunden, Vögeln, Reittieren), Amulette, zum Teil stark von ägyptischer Kultur beeinflußt.[1]

Wirkliche Wertgegenstände fehlten hier wie dort.

---

[1] Schreiber-Sieglin a. a. O. S. XV und 228ff. So kehrt in diesen ägyptisch-hellenistischen Gräbern der Nekropole von Alexandria das Wasserbecken immer dort wieder, wo die Gräbersitte ägyptisch und nicht hellenistisch beeinflußt ist. Das Wasser dient dazu, die dürstende Seele der Toten zu tränken (Th. Schreiber, Bull. de la Soc. archéologique d'Alexandrie Nr. 15, nouv. série, T. IV 1er fasc., 1914, S. 11ff.). In den älteren griechischen Gräbern der Ptolomäerzeit fehlt das Wasserbecken (ebenda S. 12). — S. auch in der letztgenannten Abhandlung von Schreiber S. 16ff. die Mitteilungen über die etwas reichhaltigeren Beigaben in der Nekropole von Antinoë (auf Grund der Angaben von Gayet, L'exploration des nécropoles gréco-byzantines d'Antinoë S. 236ff.; dieses Buch war mir nicht zugänglich). — Über ägyptische Einflüsse in der alexandrinischen Nekropole s. noch Schubart, Ägypten von Alexander dem Großen bis auf Mohammed (1922) S. 85 und jetzt auch Otto, Kulturgeschichte des Altertums (1925) S. 125. — Über koptische Gräber mit ihren kostbaren Funeralgewändern s. Forrer, Die Gräber und Textilfunde von Achmîm-Panopolis (1891), ferner desselben: Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmîm-Panopolis (1893), außerdem Carl Schmidt, Ztschr. f. ägypt. Sprache Bd. 32, 1894, S. 56.

Im Zusammenhange mit diesen christlichen Gräbern sei auch einer Stelle im Syrisch-römischen Rechtsbuch gedacht, das nach Sachau's ansprechender Ansicht in seiner ersten Gestalt wahrscheinlich in vorkonstantinischer Zeit und zwar in der Patriarchatskanzlei zu Antiochia verfaßt worden ist (Sachau, Syrische Rechtsbücher, I. Bd., 1907, S. X ff., zustimmend Lenel in Holtzendorff's Enzyklopädie[7] I S. 380; Kipp, Geschichte der Quellen des röm. Rechts[4], 1919, S. 151; Sohm-Mitteis-Wenger, Institutionen[17], 1923, S. 120 Anm., auch Manigk, Münch. Krit. Vierteljahrsschr. Bd. XVII, 1916, S. 363 ff.; Mitteis, Abhandl. d. Preuß. Ak. d. Wiss., 1915, S. 21, nahm an, daß das Originalwerk vor 381 n. Chr. entstanden sei. Vgl. ferner Partsch, Ztschr. d. Sav.Stift. Bd. 30, 1909, S. 356 ff.). In der älteren, aramäisch abgefaßten römischen Handschrift R II heißt es nach Sachau's (S. 73) Übersetzung: P. 39.

„In betreff der Beerdigung (des Mannes und) der Frau und dessen,

was mit ihm (oder ihr) beerdigt wird [wadmeth q$^e$bar] befehlen die Gesetze, daß jeder gemäß dem, was er erbt, zu den Kosten der Beerdigung beisteuern soll."

In § 39 des späteren syrischen Textes der Pariser Handschrift (auch Ar. 44, Arm. 51) wird nach Sachau's Übersetzung (in Bruns-Sachau, Syrisch-römisches Rechtsbuch, 1880, S. 57) gesagt:

„Über die Geräte des Begräbnisses" [mānai q$^e$būrtā].

„Über das Begräbnis eines Manns oder einer Frau und die Geräte, die mit ihnen begraben werden [mānai q$^e$būrteh] befehlen die Gesetze, daß jedermann, gemäß demjenigen, was er erbt, hergebe, zu den τιμαί des Begräbnisses."

Zu dieser die Begräbnislast regelnden Vorschrift ist Ps.Dem. c. Macart. 43, 58 zu vergleichen (s. über dieses Gesetz unten § 27 II Anm.).

Was in der angegebenen Vorschrift des Syrisch-römischen Rechtsbuchs unter den mit den Toten zu begrabenden Geräten (mānai) zu verstehen ist, war schon Bruns (Syr.-röm. Rechtsbuch S. 295) zweifelhaft. Die Übersetzung Sachau's ist, wie mir Herr Kollege Brockelmann, dem ich auch die Transskriptionen verdanke, freundlichst mitteilt, ganz wörtlich. — Es wird sich hierbei m. E wohl um die zur Beisetzung notwendigen Sachen (vgl. oben S. 92 Anm. 3) wie Sarg, Funeralgewänder und dergl. handeln. Allerdings finden sich, wie wir soeben gesehen haben, auch noch in hellenistischer Zeit Sachen von unbedeutendem Wert, Gefäße, Amulette und ähnliche Dinge, in den Gräbern (vgl. auch Nik. Müller, Art. „Koimeterien" in Hauck's Realenzykl.[3]). Hinsichtlich dieser geringwertigen Gegenstände dürfte sich indessen eine Bestimmung über die aufzubringenden Kosten erübrigt haben. Daß auch bei den syrischen Christen kostbare Funeralgewänder — ähnlich wie bei den Kopten (vgl. diese Anm. S. 133) — üblich waren, läßt m. E. das Testament des im Jahre 373 n. Chr. verstorbenen Syrers Ephraim von Edessa (Sancti Ephraem Syri opera omnia, Venetiis, 1704, Tom. I p. 238 sq.) erkennen, wo dieser und anderer Begräbnisluxus nachdrücklich verboten wird. In dem Testament heißt es: „Qui me splendido vestimento amictum deposuerit, in tenebras exteriores projiciatur. Si quis autem myrrha me condierit, huius pars in ardentem fornacem, et in gehennae ignem erit. Verum in mea me tunica et pallio deponite, quibus quotidie utebar, atque induebar." Siehe auch S. 240: „Cur porro corpus corruptioni obnoxium illustri et inusitata veste involvis" ... Weiter wird verboten S. 239: „admoneo et interdico, ne quisquam cereum mihi in exitu meo accendat", ferner: „Ne cum aromatibus, quaeso me sepeliatis." Siehe auch S. 240: „Ne in vestris me monumentis deposueritis." Die hier angegebenen Dinge dürfte § 39 des Syrisch-römischen Rechtsbuches

### XI. Südrußland

Südrußland nimmt eine Sonderstellung ein.[1] Bei den pontischen Griechen finden sich noch im 4. und 3. Jahrh. v. Chr. ganz archaische Totenbräuche.[2] Grabkammern und Kuppelgräber („Kurgans") zeigen eine auffallende Übereinstimmung mit den mykenischen;[3] es finden sich auch noch Opferaltäre mit Eschara. In der Tat bestehen hier alte, wohl durch die milesischen Kolonisten übermittelte Traditionen, wie ja überhaupt in Kleinasien die mykenische Kultur am stärksten nachgewirkt hat.[4]

Bei den Grabbeigaben zeigt sich auch hier wie im alten Mykenae der Unterschied zwischen hoch und gering in

---

bei der Regelung der Kostenfrage wohl im Auge haben. Sichere Aufklärung über den Sinn dieser Vorschrift wird sich auch hier wieder erst schaffen lassen, wenn einmal der Spaten zur systematischen Aufdeckung der Nestorianischen Gräber angesetzt werden sollte.

[1] Über die griechischen Kolonieen am Nordufer des Schwarzen Meeres s. Ellis H. Minns, Scythians and Greeks, Cambridge, 1913; M. Rostowzew, Die antike dekorative Malerei in Südrußland, St. Petersburg, 1914, Bd. 1 (Text), Bd. 2 (Atlas); E. v. Stern, Die griechische Kolonisation am Nordgestade des Schwarzen Meeres im Licht archäologischer Forschung, Klio IX S. 139 ff.; derselbe, Die politische und soziale Struktur der Griechenkolonien am Nordufer des Schwarzenmeergebietes, Hermes Bd. 50, 1915, S. 161 ff.; M. Ebert, Südrußland im Altertum (1921); Otto, Kulturgeschichte des Altertums (1925) S. 85 ff.

[2] M. Ebert, Südrußland im Altertum S. 308; Minns S. 415 ff.; v. Stern, Hermes 50 S. 172 ff., S. 191 ff. — Über Darstellungen blutiger Leichenspiele in Panticapaeum-Kertsch s. Malten, Mitt. d. deutsch. arch. Inst. (röm. Abt.) Bd. 38, 39 (1923/24), S. 331, insbesondere zu Abb. 19 (nach Rostowzew, Antike Malerei, Bd. 2 Taf. LXXXVIII 2).

[3] Durm, Die Kuppelgräber von Pantikapaion, Jahreshefte des österreichischen Instituts X (1907), S. 230 ff.; v. Stern, Hermes 50 S. 197 ff.; Ebert, Südrußland, S. 321.

[4] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II S. 292; v. Stern, Hermes 50 S. 165. — Über mykenische Einflüsse in Karien s. Paton-Myres, Journ. of Hell. Stud. XVI (1896) S. 264 ff.

schroffer Weise. Der kleine Handwerker oder Sklave liegt mit wenigen Tongefäßen im flachen Schachtgrab, der vornehme Grundbesitzer oder Großkaufmann ruht in gewölbter Grabkammer, um das Haupt einen goldenen Kranz, mit reichem Schmuck und Metallgeräten.[1]

Bei Kertsch und Olbia finden sich noch monumentale Grabbauten aus späthellenistischer Zeit, sie sind aber größtenteils ausgeraubt, wie beispielsweise das imposante Grab des Heuresibios und der Arete zwischen Olbia und Parutino.[2] Es haben sich aber auch zahlreiche Kuppelgräber mit reichen Beigaben von Gold, Geschmeide und sonstigen Arbeiten aus Edelmetall erhalten.[3]

In dem Kurgan „Bolšaja Blisnica" bei Taman wurde beispielsweise im Jahre 1864 in einem Sarkophage die verbrannte Leiche einer Demeterpriesterin (frühestens Ende des 4. Jahrh. v. Chr.) gefunden, der prächtige Goldschmiedearbeiten beigegeben waren, unter anderem ein paar Gehänge (Thetis mit den Waffen Achills), goldene in Löwen endende Armringe, eine Stlengis, ein reich verzierter Polos und fast 1900 getriebene, auf die Gewänder aufgenähte Goldplättchen.[4]

Auf dem Vasjurinberg unweit der großen Blisnica liegen drei Kurgane. In dem einen (I.) Kurgan, der 10,50 Meter hoch war und zu dem eine Treppe hinauf führte, lag in einem Holzsarkophag ein Krieger, mit Schwertern, Lanzen und Pfeilspitzen, Bruchstücken von Panzer- und Schildbeschlag (?); in Steinkisten an den Seitenwänden der Treppe

---

[1] Ebert S. 314, 316, 320, 324 ff. — Gräber einfacher Landleute enthält nach den Inventaren die systematisch aufgedeckte Nekropole von Maritzyn (belegt vom VI.—I. Jahrhundert, zum größeren Teile im IV. und III. Jahrhundert v. Chr.); Ebert, Prähistorische Zeitschrift III (1911) S. 252 ff. und V (1913) S. 1 ff.

[2] Minns S. 418 und 419; v. Stern, Hermes 50 S. 172 Anm. 2 (Literaturangaben); Ebert, Südrußland S. 312.

[3] Minns S. 415 ff.; v. Stern, Hermes 50 S. 190 ff., 194 ff., 200 ff.

[4] Ebert, Südrußland S. 323.

waren vier Pferde mit reichem Geschirr bestattet, am Eingange lag ein Hund mit eiserner Kette.[1]

Schließlich sei auch noch der berühmten spätgriechischen Grabhügel bei Pantikapaion gedacht, in denen die königliche Familie des Tiberius Julius Rheskuporis II. (210/1 bis 228/9 nach Chr.) ruhte. In einem dieser Hügel befand sich das Grab der sogenannten „Königin mit der Goldmaske". Ganz wie in Mykenae lag auf dem Gesicht eine schwere goldene Maske,[2] ferner waren goldene Ringe, goldene Ohrgehänge, eine goldene Nadel, eine goldene und eine bronzene Fibel, Perlen aus Glas und Kornalin, ein Silberfläschchen mit Edelsteinen, ein silbernes Szepter, Tonvasen und Geschirr aus Bronze und Silber sowie eine silberne Schale, in der der Name des Königs Rheskuporis eingraviert war, beigegeben. So finden sich noch zu Beginn des 3. nachchr. Jahrh. an den Grenzen des Griechentums Reste der alten mykenischen Kultur.

### XII. Rückblick

I. Wenn wir nunmehr auf die Entwicklung des Totenteils zurückschauen, so ist festzustellen, daß sich Zahl und Wert der Beigaben im Laufe der Zeiten immer mehr vermindert haben. Schon in der mykenischen Periode zeigte sich die Tendenz, die Totengaben zu verringern. Die jüngere

---

[1] Ebert S. 324—327. — Es kommt auch vor, daß mit den Pferden der Pferdeknecht bestattet ist (z. B. in Kul-Oba). Minns S. 196 Fig. 89 (Plan); v. Stern, Hermes 50 S. 195. In dem kolossalen Kurgan beim Dorfe Baksa waren drei Pferde lebend eingesperrt, die, nachdem sie das mitgegebene Geschirr in ihrer Todesangst zertreten hatten, am Eingange des Dromos erstickten (v. Stern a. a. O. S. 196). — Im Grabe eines skythischen Fürsten bei der Stanica Jelisavetinskaja im Kubangebiet lag eine Panathenäenvase, wie sie sich häufig in pontischen Gräbern finden — neben 200 toten Pferden! (Ebert S. 201, 202). Die Mitgabe so zahlreicher Pferde ist skythisch. Man vergleiche Herodot IV 71 und 72 und dazu oben S. 32 Anm. 2.

[2] Ebert S. 336 ff., s. Abb. 116.

Gräberschicht auf der Akropolis in Mykenae wies, wie wir sahen, zwar noch zahlreiche und kostbare Beigaben auf, im Verhältnis zu den älteren Gräbern hatte sich der Inhalt bereits vermindert.

Die alten Anschauungen sind aber in den Jahrhunderten nach der dorischen Wanderung keineswegs restlos verdrängt worden. Es handelt sich um uralte und zu fest eingewurzelte Ideen. Die kulturell höher stehenden Landschaften gehen in der Tendenz, die Beigaben zu vermindern, voran. Thera und Samos geben vom 7. und 6. Jahrh. v. Chr. ab im Grunde nur noch Vasen mit, ebenso Attika nach der Dipylonperiode. Vor allem verschwinden die Waffen. Die Erben beanspruchen das Heergewäte. Stark fortgeschritten sind auch die sizilischen und großgriechischen Kolonien, Syrakus an der Spitze. Konservativer ist Böotien. Auch die gräkoägyptischen Kolonien wie Naukratis und Alexandrien geben zwar Beigaben ohne erheblichen Wert, aber sie verraten doch noch die alte Idee der Totenausstattung. Hier wirken ägyptische Anschauungen mit.

Vom alten mykenischen Brauch her führen Traditionen zu den großen Familien der pontischen Kolonien, ebenso zu den wenigen Königshäusern, die sich auf griechischem Boden noch erhalten haben. Hierher gehört vor allem der mazedonische Königshof. Daß dort der Totenteil noch bis in späte Zeit im Gebrauch gewesen ist, zeigt eine zufällige Bemerkung Diodors.[1] Nach Diodors Bericht plünderten die Galater, die König Pyrrhos in der mazedonischen Hauptstadt Aegae zurückgelassen hatte, die mazedonischen Königsgräber aus (274 v. Chr.), nachdem sie in Erfahrung gebracht hatten, daß dort reiche Schätze (*χρήματα πολλά*) mitbegraben waren, und zwar, wie Diodor, dem die Sitte nicht mehr geläufig zu sein scheint, hinzusetzt: *κατά τινα παλαιὰν συνήθειαν.*

Die Schilderung, die Herodot[2] von der pomphaften

[1] Vgl. Diodor. Sicul. fragm. XXII 12 (Dindorf). [2] VI 58.

Leichenfeier der spartanischen Könige gibt, enthält zwar nichts über Totengaben; aber die toten Könige genossen Heroenehren.[1] Es ist schwerlich anzunehmen, daß das lykurgische Gesetz über die Verminderung der Grabbeigaben[2] auch für das Königshaus gegolten hat. Die Totenklage hatte Lykurg ja ebenfalls beschränkt, aber zugunsten der Könige eine Ausnahme gemacht.[3] Überblickt man die archaischen Gebräuche bei der Beisetzung der Könige, wie sie Herodot schildert, die Totenansage durch das ganze Land (*καταμιαίνεσθαι*), die Ansammlung Tausender von Spartiaten, Periöken und Heloten, die ungeheure Leichenklage und sonstigen Trauerfeierlichkeiten, auch den Stillstand des Marktverkehrs zehn Tage hindurch, so darf vermutet werden, daß hier ebenso konservativ auch am Totenteil festgehalten wurde. Wir haben wohl nur zufällig keinen Bericht hierüber.

Grabbeigaben großen Stils finden wir noch bei primitiven Völkern, z. B. bei den Albanern im Kaukasus, die nach Strabos Bericht[4] den Toten ihre *χρήματα* mitgeben (*συγκατορύττουσι*) *καὶ διὰ τοῦτο πένητες ζῶσιν οὐδὲν πατρῷον ἔχοντες.* In diesem Zusammenhang denkt man auch an den bekannten Bericht des arabischen Reisenden Ibn Fadlân (aus den Jahren 921 und 922), der an der Wolga ein Handelsvolk antraf, das einem Toten ein Drittel seiner Habe beigab.[5]

---

[1] Hierzu Xenophon, Pol. Laked. 15, 9, vgl. Xen. Hell. III, 3, 1: [*Ἄγις*] *ἔτυχε σεμνοτέρας ἢ κατὰ ἄνθρωπον ταφῆς.* Vgl. Kahrstedt, Griech. Staatsrecht I S. 127. [2] Plutarch, Lyk. (Doehner) 27.

[3] Siehe oben S. 98 Anm. 1. Die Leiche des im Ausland verstorbenen Königs wurde — ebenfalls eine Ausnahme vom sonstigen Brauch — in die Heimat überführt (Plutarch, Agesilaus 40: „*Ἔθους δὲ ὄντος Λακωνικοῦ τῶν μὲν ἄλλων ἐπὶ ξένης ἀποθανόντων αὐτοῦ τὰ σώματα κηδεύειν καὶ ἀπολείπειν, τὰ δὲ τῶν βασιλέων οἴκαδε κομίζειν . . .*“).

[4] Strabo XI 4, 8 p. 503.

[5] Siehe bei Brunner, Z. Sav.St. (Germ. Abt.), 19 (1898) S. 115 ff., dazu Rietschel ebenda 32 S. 297 ff. und Alfred Schultze ebenda 35

Im Ergebnis kann festgestellt werden, daß der Totenteil auf dem kultivierten rein-griechischen Festland, auf den griechischen Inseln, in Sizilien und Großgriechenland in der Zeit vom Ausgang des griechischen Mittelalters bis zum Beginn der hellenistischen Epoche immer mehr zurückgegangen ist.

Die Vermögensverhältnisse der Beigesetzten spielen besonders in den späteren Jahrhunderten — von Ausnahmefällen abgesehen — keine große Rolle. In den sizilischen Nekropolen, wie Syrakus, Kamarina, Gela und anderen, enthalten zahlreiche schöne Sarkophage aus gutem Material gar keine Totengaben mehr.[1]

II. Bei der Zuwendung der Totengaben wird — ebensowenig wie in der mykenischen Periode — unterschieden, ob es sich um Brandgräber oder Erdbestattungsgräber handelt.[2]

---

S. 90. — Der Liebenswürdigkeit eines Kollegen verdanke ich den Hinweis auf eine Notiz des „Berliner Tageblatts" vom 22. Oktober 1924 (Nr. 502), in der es heißt: „Vor einigen Tagen fand in London das Begräbnis einer dreiundsiebzigjährigen Zigeunerin namens Sarah Bunce statt.... Auf einem freien Platz außerhalb der Stadt wurde zunächst der Wohnwagen aufgefahren, in dem die Verstorbene sechzig Jahre ihres Daseins verbracht hatte. Es wurde nachgesehen, ob all ihr persönliches Eigentum noch vollzählig vorhanden war. Dann schleppten die Söhne ein Faß Petroleum heran, begossen den Wagen innen und außen gewissenhaft damit und nach fünf Minuten ging der gesamte Nachlaß in Flammen auf . . ." — Über Parallelen zwischen Zigeunern und homerischen Griechen hinsichtlich der Eheschließung s. übrigens Bernhöft, Ztschr. f. vergl. RW. 11 S. 347 ff.

[1] Orsi, Mon. Lincei I (1889) Sp. 776, 777 (s. auch oben S. 130 f.).

[2] Die Verbrennung hat, wie die Grabfunde zeigen, keinen Einfluß auf die Verminderung der Beigaben (anders wohl Weiß, Griechisches Privatrecht I S. 145 Anm. 27). — Die von Rohde begründete, wohl auch heute noch als herrschend zu bezeichnende Ansicht, wonach die Verbrennung bezweckt habe, die Lebenden vor den Toten zu schützen (vgl. oben S. 28 Anm. 1), ist, wie die Untersuchung der Beigaben auch seit der dorischen Wanderung zeigt, nicht aufrecht zu erhalten.

Bei beiden Bestattungsarten finden wir Totengaben. Wie in Mykenae zeigen die Beigaben im Brandgrab zuweilen Brandspuren, manchmal sind sie erst nach der Verbrennung der Leiche ins Grab gelegt worden.[1]

## § 21. Surrogate, Attrappen und Symbole

I. Die Tendenz, die Totengaben durch Surrogate zu ersetzen, bedarf einer zusammenfassenden Betrachtung. Wir sind diesem Gedanken schon in den mykenischen Gräbern begegnet.[2] Auch in dem reich ausgestatteten Grabe von Menidi finden sich dünne gestanzte Goldplättchen mit Efeu und Goldornamenten, die, wie die Ösen an den Seiten zeigen, zu Halsbändern gehörten. Hier handelt es sich um billige Ersatzstücke an Stelle massiver Kolliers, wie sie in Kreta und Mykenae gefunden worden sind.[3]

In Menidi finden sich auch tönerne Nachbildungen von Rundschilden, die auch anderwärts in der gleichen Periode begegnen.[4] Wirkliche Waffen treten bereits in den Gräbern

---

[1] z. B. in Assarlik (Karien) oben unter II (S. 123).

[2] Diese Erscheinung zeigt sich nicht bloß in Griechenland. In Japan erhalten die Toten Münzen aus Papier, in China Koffer voll Kleider, Wagen, Pferde, Diener, Geld, alles aus Papier (Samter, Volkskunde S. 150); auch in Ägypten wird seit dem Ende des Alten Reichs die wirkliche Totenbeigabe durch Attrappen und durch Malereien auf dem Sarge und in den Grabkammern ersetzt. (Erman, Die ägyptische Religion², 1909, S. 131). — Man kann hierbei auch an die Mumienetiketten denken, die auf den zu transportierenden Leichen in Ägypten befestigt waren. Nach Spiegelberg, Arch. f. Papyrusforsch. IV 215, waren sie ursprünglich ein billiger Ersatz für die Totenstele. Vgl. auch Wilcken, Grundzüge I 422. Über Ersatz des Totenschmucks und -Geräts in den alexandrinischen Griechengräbern s. Schreiber-Sieglin, Ausgrabungen in Alexandria, Textband S. 227, ferner Schreiber, Bull. arch. d'Alexandrie Nr. 15 (nouv. série, t. IV 1er fasc., 1914) S. 20.

[3] Gropengiesser, Attische Gräber S. 46.

[4] Wolters, Arch. Jahrb. 14 (1900) S. 118 ff.

der geometrischen Periode zurück.[1] Tiere werden durch Tonfiguren ersetzt; so enthält z. B. das sogen. Schiffsche Grab auf Thera ein Pferd sowie das Bruchstück eines Stieres aus Terrakotta,[2] in Menidi fanden sich etwa dreißig kleine primitive Viergespanne aus Ton mit aufgeklebten Wagenlenkern.[3]

II. Die vergleichende Religionsgeschichte lehrt, daß das Menschenopfer bei vielen Völkern (Germanen,[4] Indern, Slaven, Malayen, Ungarn, Negern und andern) durch Tieropfer ersetzt worden ist. Dies gilt in gleicher Weise von den den Göttern dargebrachten Opfern, wie von den Totenopfern, die ja in mancherlei Hinsicht, insbesondere auch in der Tendenz, wertvolle Opfer durch geringere zu ersetzen, eine Parallelentwicklung durchgemacht haben.[5] Häufig wird den Verstorbenen, ebenso wie den Göttern, an Stelle des Menschen ein Huhn geopfert.[6] Daß auch in Griechenland das Menschenopfer durch Tieropfer ersetzt worden ist, beweist die lakonische Sage vom Vater der

---

[1] Brückner-Pernice, Ath. Mitt. 1893 S. 147—189. Wolters, Arch. Jahrb. 14 (1900) S. 172.

[2] Dragendorff, Thera II (1903) S. 307, ähnliche Figuren auf Cypern (vgl. Murray-Smith-Walters Excavations of Cyprus, 1900, S. 70.

[3] Wolters, Arch. Jahrb. 14 S. 118 ff., s. oben S. 32 Anm. 2.

[4] Germanische, aber auch andere Beispiele s. bei Schreuer, Ztschr. f. vgl. Rechtsw. 34 S. 198; ferner Edv. Lehmann in Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Rel.Gesch. I⁴ S. 92.

[5] Vgl. oben S. 33 Anm. 4.

[6] Eine Fülle von Belegen aus den verschiedensten Völkerkreisen s. bei J. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer (in Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten XIV, 3 (1914) S. 1 ff., 16 ff.). — Aus den in die deutsche Gegenwart hineinragenden Residua sei erwähnt (Scheftelowitz S. 54 auf Grund Sartori, Sitte und Brauch I, 140), daß in manchen bayerischen Orten die nächsten Verwandten zur Bannung der Seelen der Verstorbenen beim letzten Seelengottesdienst um den Hochaltar einen Hahn herumzutragen pflegen, der „Gockelleiche" genannt wird.

Helena. Als er seine Tochter den Göttern opfern wollte, entriß ihm der Adler des Zeus das Messer und ließ es auf ein in der Nähe weidendes Rind fallen. Auch die Auslösung der Iphigenie durch eine Hirschkuh gehört hierher.[1] Es handelt sich um analoge Vorgänge wie bei der Stellvertretung Isaaks durch einen Widder bei dem Opfer Abrahams.[2]

Sehr häufig ist auch der Ersatz von Konkubinen durch nackte tönerne Frauenfiguren mit stark betonten Brüsten, z. B. auf Euböa,[3] Thera,[4] Cypern,[5] seltener auf dem Dipylonfriedhof.[6] Auch Phalloi aus Ton werden mitgegeben.[7] In Curium (Cypern) fand sich in Grab 44, das durch eine Speerspitze deutlich als Männergrab charakterisiert war, eine Terrakottafigur „with right hand raised to face and left placed on pubes“ (Abb. 105), also offensichtlich das tönerne Surrogat eines Freudenknaben.[8]

---

[1] Euripides, Iphigenie in Tauris V 24—41; Ovid, Met. XII 24 ff.

[2] I Mos. 22, 13. Vgl. Scheftelowitz S. 1, der u. a. darauf hinweist, daß die Ägypter das Tieropfer mit einem Siegel versahen, auf dem ein gefesselter Mensch mit einem Messer an der Kehle abgebildet war.

[3] *Παπαβασιλείου, Περὶ τῶν ἐν Εὐβοίᾳ ἀρχαίων τάφων*, Athen 1910, S. 3, Abb. 2 (prämykenisch).

[4] Schiffsches Grab, Dragendorff, Thera I S. 306.

[5] Murray-Smith-Walters, Excavations of Cyprus (1900) S. 34 (Abb. 1236), S. 37 (Nr. 1086, 1087), S. 40 (Nr. 1105), S. 70 (Abb. Nr. 106).

[6] Grab XIII, Brückner-Pernice, Ath. Mitt. 18 S. 127 ff. — Siehe auch die Angaben bei Walter A. Müller, Nacktheit und Entblößung S. 79 ff., 89, 104; ferner Dussaud, Les civilisations préhelleniques dans le bassin de la mere Egée, 2. éd., 1914, S. 362 ff. — In südfranzösischen Höhlen aus der Diluvialzeit sind bereits „eigentümlich geformte weibliche Elfenbeinfiguren . . . mit außerordentlich stark entwickelten Hüften, vortretendem Bauch . . .“ gefunden worden (Feist, Europa im Lichte der Vorgeschichte, in Quellen und Forschungen z. alt. Gesch. u. Geographie, Heft 19, 1910, S. 5). Über ägyptische Konkubinatsfiguren s. Erman, Ägyptische Religion[2] S. 132, 146.

[7] So in der Mesaráebene auf Kreta (Xanthoudídes, The vaulted tombs of Mesará S. 97).

[8] Murray-Smith-Walters, Excavations of Cyprus S. 70.

Ein anderer Ersatz des Menschenopfers ist bekanntlich das Haar, das pars pro toto den Menschen vertritt.[1] Bei der Verbrennung des Patroklos streuen zunächst die Krieger ihr abgeschnittenes Haar auf die Leiche,[2] Gleiches tut auch Achill.[3] Daß zumindestens eine sittliche Pflicht zum Haaropfer für die Nächsten, die Witwe (als Rest ihrer Selbstaufopferung) und die Kinder, besteht, zeigen m. E. Aischylos' Choephoroi. Elektra findet Orests Locke auf dem Grabe des Vaters Agamemnon und fragt, Vers 172: *οὐκ ἔστιν ὅστις πλὴν ἐμοῦ κείραιτό νιν* (niemand außer mir könnte sie zum Zeichen der Trauer abgeschnitten haben). Die Chorführerin antwortet, Vers 173: *ἐχθροὶ γὰρ οἷς προσῆκε πενθῆσαι τριχί* (Feinde sind die, denen es zukäme, mit den Haaren zu trauern). Auch Lukian[4] berichtet von der Totenklage der Frauen: Sie schlagen sich die Brust, reißen sich das Haar aus und röten[5] sich die Wangen.

---

[1] Siehe hierzu Rohde I S. 17 Anm. 1, Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht (1923) S. 132 ff., ausführlich auch Schreuer Ztschr. f. vgl. Rechtsw. 34, S. 57, 174.

[2] Il. XXIII 135, 136, vgl. Od. IV 197, 198. — *κείρεσθαι* bedeutet geradezu technisch sich das Haar zum Zeichen der Trauer abscheren. Siehe d. Wbb.

[3] Il. XXIII 141—152. Schreuer (Ztschr. f. vgl. Rechtsw. 34, S. 57) erblickt hierin den Gedanken der Gefolgschaft.

[4] De luctu § 12 (*στέρνια τυπτόμενα καὶ σπαραττομένη κόμη καὶ φοινισσόμεναι παρειαί*). — Das Opfern der Haare zu Ehren von Verstorbenen begegnet auch noch bei den Arabern in der Frühzeit des Islam. So schnitten z. B. beim Tode des Kriegshelden Châlid al-Walîd sämtliche Frauen des Stammes der Banû Mugîra ihr Haar ab und legten es auf das Grab des Châlid. Vgl. hierzu Goldziher, Mohammedanische Studien I (1889) S. 247 (dort noch andere Belege).

[5] Rot ist die Totenfarbe. Als Ersatz für das Blutopfer tritt die rote Farbe auf, von Duhn, Rot und Tod, Arch. f. Religionswissenschaft 9 (1906) S. 1 ff.; Sam Wide in Gercke-Nordens Einführung in die Altertumswissenschaft Bd. II, S. 235; Sonny, Arch. f. Religionswissensch. 9 (1906) S. 527 (mit Bezug auf russische Hockergräber), Weiß, Griech. Privatrecht I S. 146 Anm. 30.

III. Die Totenmitgabe schrumpft schließlich zum bloßen Symbol zusammen, wie der Obolos zeigt, der dem Toten als Fährgeld (ναῦλον) für den Totenfergen mitgegeben wird.[1] Diese Erklärung tritt übrigens erst spät auf, als man die Totengabe schon nicht mehr recht verstand.[2] Das ναῦλον begegnet, wie die Gräberforschung zeigt, erst seit dem 4. Jahrh. v. Chr. und dann noch verhältnismäßig selten.[3] Erst im 3. Jahrh. v. Chr. wird der Brauch häufiger.[4] In den Gräbern auf dem Dipylonfriedhof haben Brückner und Pernice[5] den Obolos in den 200 untersuchten Fällen nicht ein einziges Mal gefunden. Auch in den von Orsi minutiös durchforschten Gräbern der sizilischen Nekropolen ist das Fährgeld verhältnismäßig selten.[6]

IV. Ein Gegenstück zum Charonobolos bietet m. E. der Honigkuchen (μελιτοῦττα), der den Toten zur Besänf-

---

[1] Vgl. Rohde I S. 307 Anm.; Dümmler, Kleine Schriften II, 1901, S. 263; Bruck, Schenkung auf den Todesfall, 1909, S. 10 Anm.; Weiß, Griech. Privatrecht I S. 147.

[2] Aristophanes Ranae 140: ἐν πλοιαρίῳ τυννουτῳΐ σ' ἀνὴρ γέρων ναύτης διάξει δυ' ὀβολὼ μισθὸν λαβών (Dionysos hat den Xanthias bei sich und muß aus diesem Grunde zwei Obolen bezahlen, Becker-Göll, Charikles III S. 118), vgl. auch Pausanias X, 28, 2. — Über Charon s. Waser, Pauly-Wissowa 3 Sp. 2177.

[3] Irrig Becker-Göll, Charikles III S. 118, der die Mitgabe des Obolos als Regel darstellt.

[4] Orsi, Notizie degli Scavi 1897 S. 477; 1907 S. 747.

[5] Ath. Mitt. S. 187, 188.

[6] Fälle: Necropole del Fusco bei Syrakus Grab 577 (der Tote hielt hier ein rechteckiges Goldplättchen mit Spuren von Gravierung [Demeter-Cora?] im Munde. Orsi, Notizie degli Scavi 1907 S. 747), ferner Grab 561 („bractea"). — In Kamarina begegnen nur drei Fälle. In der Südnekropole von Kamarina, Südwestgruppe Grab 5, hielt ein Skelett den Obolos zugleich mit einem eisernen Nagel (φυλακτήριον) in der linken Hand, in der rechten Hand hielt es eiserne Nadeln (Orsi, Mon. Lincei 9, 1899, Sp. 256). Es ist charakteristisch, daß sich der in Sizilien so seltene Obolos hier in einem Grabe wiederfindet, in dem auch sonst der Aberglaube regiert.

tigung des Höllenhundes mitgegeben wird. Auch hier handelt es sich um eine junge Deutung.[1] Der Honigkuchen gehörte ursprünglich zu den Gaben, die für die Ernährung des Toten bestimmt waren; später wurde er ebenfalls ätiologisch erklärt.

Ähnlich wurde in hellenistischer Zeit für den Totenkranz[2] die — schöne — Erklärung gegeben, er sei der „Kampfpreis für das durchgekämpfte Leben".[3]

## § 22. Die Gründe für die Verringerung des Totenteils

(Änderung der eschatologischen Vorstellungen — demokratische Gesetzgebungen — die interne Abrüstung)

I. Die Verringerung und das allmähliche Verschwinden der Grabbeigaben hängt zunächst mit der Änderung der eschatologischen Vorstellungen zusammen. Der alte Glaube von der erdengleichen Fortsetzung des Lebens im Jenseits, die Idee des „lebenden Leichnams", um Schreuers Ausdruck zu gebrauchen, schwindet. An seine Stelle tritt die Vorstellung vom Fortleben der *ψυχή*.

Was sich die Griechen unter der Psyche vorstellten, ist erst in neuester Zeit schärfer herausgearbeitet worden.[4]

---

[1] Noch Aristophanes Lysistrata 601 redet von der *μελιτοῦττα*, ohne den im Text angegebenen Zweck zu erwähnen. Siehe Rohde, Psyche I S. 304 ff.

[2] Über die uralte Sitte des Totenkranzes und den Kranzkult s. Laum, Stiftungen I S. 83 Anm. 2.

[3] Vgl. die Scholie zu Aristoph. Lysistrata (Gustavus Stein, Scholia in Aristoph. Lysistratam denuo edita, Diss. Gott. 1891, p. 25) 601: *μελιτοῦτταν· [ἡ] μελιτοῦττα ἐδίδοτο τοῖς νεκροῖς, ὡς εἰς τὸν Κέρβερον, καὶ ὀβολὸς μισθὸς τῷ πορθμεῖ, καὶ στέφανος ὡς τὸν βίον διηγωνισμένοις.*

[4] Während Rohde Psyche I S. 1 ff., 216 ff. annahm, daß die Griechen nach Überwindung der Vorstellung vom lebenden Leichnam eine Fortdauer der *ψυχή* = „Seele" (Hauchseele) annehmen, hat neuerdings Walter F. Otto in seinem über Rohde hinausführendem Buch „Die Manen", 1923, S. 24 ff., 29 ff., 41 ff. (im wesentlichen zustimmend Malten, Mitt. d. deutsch. arch. Inst., röm. Abt., 38, 39, 1923/24, S. 324 Anm. 1)

Es ist der ins schattenhafte umgesetzte, entmaterialisierte Leib des Toten, sein schemenhaftes Abbild (εἴδωλον).

Diese Vorstellung muß auch auf Art und Umfang der Grabbeigaben eingewirkt haben. Geht der Leib zugrunde, und bleibt nur die „Psyche" übrig, dann bedarf sie auch nicht mehr der alten massiven Totengabe.

Man darf die Wirkungen dieses sich langsam anbahnenden Ideenumschwungs aber nicht überschätzen. Die Formel, die die Änderungen im Totenkult

---

ausführlich dargetan, daß das Epos unter der ψυχή der Toten nicht die „Seele", sondern den ins Schattenhafte umgesetzten, entmaterialisierten Leib versteht, das schemenhafte Abbild (εἴδωλον) des Verstorbenen. — (Ähnlich, wenn auch nicht übereinstimmend, unterscheidet Schreuer, Ztschr. f. vgl. Rechtsw. 33, S. 371 ff., das „Erinnerungsbild" der Überlebenden von der „selbständigen Seele".) — Für die Bedeutung von ψυχή = Schattenbild (Astralleib) spricht m. E. auch die Erwägung, daß diese Auffassung sich ungleich organischer an die alte Vorstellung vom Fortleben der Leichen anschließt als die unmittelbare Ersetzung des lebenden Leichnams durch eine mehr oder minder vergeistigte „Seele". Letztere Auffassung mutet der Entwicklung einen zu starken Sprung zu. Die Auffassung vom εἴδωλον leuchtet, wie ich annehmen möchte, auch noch bei Plato durch (Nomoi XII 956b: τελευτησάντων λέγεσθαι καλῶς εἴδωλα εἶναι τὰ τῶν νεκρῶν σώματα). — Die Vorstellungen vom „lebenden Leichnam" und die von ψυχή-εἴδωλον, dem schattenhaften Abbild des Körpers, sind zeitlich nicht scharf geschieden, beide treten auch nebeneinander auf (Otto S. 40, 42). „Gerade diese für unsere Logik unerträgliche Unbestimmtheit ist charakteristisch für die primitive Anschauungsweise, von der man nicht denken darf, daß sie auf bestimmte Zeit und Kulturstufe beschränkt sei . . ." (Otto, S. 41). Eine Bestätigung dieses Gedankenganges erblicke ich in dem Umstande, daß noch in hellenistischer Zeit die ψυχή mit dem Grabe und der Grabstele in unklarer Weise verbunden wird. (Vgl. unten S. 203.) Wenn auch die Totengaben nachlassen (über die Gründe s. oben im Text), sie sind doch noch vorhanden und geopfert wird der „Psyche" noch bis in die spätesten Zeiten (s. unten §§ 24 und 37). — Ähnliche Vorstellungen, wie sie Otto (S. 48 ff.) für Griechen, Römer und Israeliten darlegt, finden sich m. E. bereits beim ägyptischen Ka und der iranischen fravashi. Ich verweise auf meine Ausführungen unten S. 218 Anm. 6, wo im Anschluß an die Daimon-Idee auf die griechische Seelenvorstellung noch näher eingegangen werden soll.

mit dem Ersatz der Leichenpflege durch die Pflege der ψυχή erklären will, enthält gewiß manches Richtige. Das Schattenbild (ψυχή-εἴδωλον), der „Astralleib", braucht nicht soviel wie das massive corpus. Aber diese Gedankengänge sind zu einfach. Die Entwicklung ist nicht so konsequent verlaufen. Die Grenze zwischen den verschiedenen Vorstellungsformen ist verschwommen. Die alte Auffassung vom Fortleben des Toten und die jüngere Vorstellung vom Schemen des Verstorbenen (sowie die noch spätere von der spiritualisierten „Seele") kommen auch noch in späten Zeiten nebeneinander vor.[1] Für die Verminderung der Totengaben sind vorzugsweise andere Faktoren maßgebend.

Betrachtet man den Inhalt der Gräber bis ins 5. und 4. vorchristliche Jahrhundert, ja noch in späteren Zeiten, so sind die Beigaben, wie wir sahen, an Zahl und Wert zwar erheblich zurückgegangen, sie sind vielfach sehr bescheiden geworden, aber sie sind doch — ganz abgesehen von den lokalen Verschiedenheiten — noch vorhanden, und sie sind noch sehr verbreitet. Wenn man den Toten Kämme und Spiegel, Schabeisen und Salbfläschchen, ferner mehr oder minder zahlreiche Lekythen und sonstige Gefäße, die noch mit Speise und Trank gefüllt waren, mit ins Grab gab, so war man doch immer noch der Ansicht, daß der Tote diese Sachen gebrauchen könne.[2] Der Gedanke der Toten-

---

[1] Siehe die vorige Anmerkung.

[2] Dazu paßt auch Od. X 516 ff., XI 25 ff.: Kirke fordert Odysseus auf, den Totengeistern, trotzdem sie sich körperlos als Schattenbilder (ψυχαί-εἴδωλα) im Hades befinden und auch ausdrücklich so geschildert werden, nicht nur Trankopfer darzubringen (χοὴν χεῖσθαι), sondern ihnen nach der Heimkehr nach Ithaka eine unfruchtbare Kuh zu opfern — und e i n e n S c h e i t e r h a u f e n m i t K o s t b a r k e i t e n z u e r r i c h t e n (πυρήν τ' ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν X 523, XI 31). Also reale Schätze für Schemen! Hier wirkt die alte körperliche Vorstellung wieder auf die Behandlung der ψυχή ein. — Über das Divergieren von eschatologischer Theorie und der Praxis der Totenpflege auch bei den Ägyptern s. § 28 I am Ende. —

ernährung hat sich, wie nicht nur die Gefäße in den Gräbern, sondern auch die Totenopfer nach der Bestattung zeigen, noch bis tief in die hellenistische Zeit erhalten.[1] Selbst in christlicher Zeit hielt man, wie wir sehen werden, noch am korporalen Totenkult nach der Bestattung fest.[2]

II. Geändert haben sich bei den Griechen aber die Rechtsanschauungen von der Notwendigkeit des Totenteils. Ein Recht des Toten auf den Selbsterwerb wird seit dem Ausgange des griechischen Mittelalters nicht mehr anerkannt. Das zeigt auch gerade der Umstand, daß die Männergräber, also die Gräber der Erwerber, in vielen Gegenden (Attika, Samos, Sizilien, Großgriechenland und anderwärts) fast nichts mehr enthalten,[3] während die Gräber der Frauen und Kinder verhältnismäßig reicher ausgestattet sind. Hier statteten persönliche Zuneigung und Pietät die Gräber aus, eine Rechtspflicht fehlte. Die alte Rechtsauffassung, daß der Tote Anspruch auf seinen Selbsterwerb, die *κτέρεα*, hat,[4] ist verschwunden.

Das Recht der Überlebenden hat sich durchgesetzt.

III. Die Gründe für die veränderte Rechtsauffassung, die die Verringerung der Grabbeigabe herbeiführen, liegen zum guten Teile auch auf politischem Gebiete. Nach dem Ausgange des griechischen Mittelalters setzen im Verlaufe des 7. Jahrh. in den meisten griechischen Staaten die Ständekämpfe ein, die zur Niederwerfung der Geschlechterherrschaft führen. Zum Programm dieser demo-

---

In Betracht kommt hier ferner die Vorstellung, daß das „Ich" in mehrere Seelenwesen gespalten ist, ein Gedanke, der auch die eschatologischen Vorstellungen beeinflußt und verwickelt. Vgl. darüber unten im Zusammenhange S. 220 f. Anm.

[1] Siehe auch unten § 24. [2] Siehe darüber unten § 37.

[3] Oben § 20 V, VIa, VIII. Über den Heergewätsgedanken s. oben S. 112 ff. und unten diesen § unter IV. [4] Vgl. oben S. 87 ff.

kratischen Gesetzgebungen, die nunmehr in zahlreichen Staaten erlassen werden,[1] gehört die Unterdrückung des Begräbnisluxus und der großen Grabbeigaben der Mächtigen und Begüterten.

Wir haben diese Gesetze im Anschluß an die *κόμιστρα*-Bestimmung des Rechts von Gortyn (Col. III Z. 37)[2] besprochen. Wenn man die pomphaften Leichenzüge mit langen Reihen von Wagen, Reitern und gerüstetem Fußvolk auf den attischen Amphoren und Hydrien des 7. und 6. Jahrh. abgebildet sieht,[3] dann begreift man das Vorgehen der jungen Demokratie gegen Schaustellungen, die die Macht der Geschlechter sinnfällig zum Ausdruck brachte.

Ebenso stand es aber auch mit den Grabbeigaben. Man will Gleichheit, wenigstens im Tode.[4] Der kleine Mann, der jetzt ans Ruder kam, hatte ja nie große Totengaben mitgeben können. So kam es zu den Maximalbestimmungen für die Beigaben, und so dürfte es sich in erster Linie erklären, daß sie vom Ausgange des griechischen Mittelalters ab durchgängig zurückgehen. Auch hier sprechen

---

[1] Hierzu Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II 533 ff., 566 ff.; Kaerst, Geschichte des Hellenismus, 2. Aufl. I (1917) S. 7; Bruck, Schenkung auf den Todesfall S. 10 Anm. u. Sav.Ztschr. Bd. 32 S. 358 ff.; Weiß, Art. Kollektiveigentum bei Pauly-Wissowa und Griech. Privatrecht I S. 145. [2] Vgl. oben S. 96 ff.

[3] Vgl. ferner Brückner-Pernice, Ath. Mitt. Bd. 18 (1893) S. 77, 144 (die Darstellungen wurden auch, als die solonische Gesetzgebung den Prunk verboten hatte, noch eine Zeitlang auf den Vasen beibehalten). — Ähnliche Darstellungen z. B. auf der Vase bei von Salis, Die Kunst der Griechen, 2. Aufl. 1922, Taf. 10, ferner (noch aus mykenischer Zeit) auf Vasen bei Murray-Smith-Walters, Excavations of Cyprus (1900) S. 9, dazu Abb. 126, 65. — Vgl. auch die Nachbildung jonischer Leichenspiele auf klazomenischen Sarkophagen (Smyrna) und andere bei Malten, Röm. Mitt. Bd. 38, 39 (1923/24) S. 312 ff.

[4] Vgl. den Ausspruch Ciceros de leg. II 23, 59 oben S. 98.

die Gräber eine deutliche Sprache. In den Dipylongräbern,[1] also vor der solonischen Gesetzgebung, finden sich noch Knochen vom Stieropfer (*πρόσφαγμα*), das erst Solon verboten hat.[2] Nur an den wenigen Stellen, wo die griechische Demokratie nicht durchdrang, erhielt sich auch, wie wir gesehen haben, der Totenteil, so an dem macedonischen und wohl auch am spartanischen Königshofe, allenfalls auch in Böotien. Die Tyrannis, die dem demokratischen Gedanken in der griechischen Welt oft genug entgegentrat, stützte sich in der Regel auf die Massen; sie hatte also nicht nur kein Interesse an der Wiedereinführung des aristokratischen Begräbnisluxus, sondern trat ihm sogar entgegen.[3]

IV. Es sei noch der besonderen Gründe gedacht, die das Verschwinden der Waffen in den Gräbern erklären.

a) Den einen wichtigen Gesichtspunkt, den Heergewätsgedanken, haben wir bereits besprochen.[4] Vorläufer fanden sich schon in Epos und Sage. Der sterbende Held entäußert sich freiwillig durch Rechtsgeschäft seiner Waffen — ganz oder zum Teil — zugunsten eines Sohns. Vom 8. und 7. Jahrhundert ab treten die Waffen in den Gräbern zurück. An die Stelle des fortdauernden Eigentums des Erblassers tritt das Erbrecht der Erben. Es handelt sich insoweit um einen Ausfluß der soeben besprochenen veränderten Rechtsanschauungen, die den Anspruch des Toten auf den Totenteil nicht mehr anerkennen. Weiter kommt auch hier die Gesetzgebung gegen den Begräbnisluxus in Betracht.

b) Maßgebend ist aber noch ein anderer Umstand, der mit der allgemeinen kulturellen und politischen Entwicklung Griechenlands zusammenhängt. Mit dem Ausgange

---

[1] Nr. XII, XIII, XV.

[2] Plutarch, Solon 21: *ἐναγίζειν δὲ βοῦν οὐκ εἴασεν* ...

[3] Vgl. oben S. 98 Anm. 3. [4] Vgl. oben § 18.

des griechischen Mittelalters beginnt in den kultivierten griechischen Staaten nach und nach die Gewalt zu verschwinden, eine Entwicklung, die Thukydides so anschaulich geschildert hat.[1]

In dem Maße, in dem der Staat erstarkt, insbesondere indem er sich den Sippenverbänden gegenüber durchsetzt, schafft er Ordnung innerhalb seines Gebiets. Der Staat übernimmt nunmehr den Schutz des einzelnen, und damit verschwinden die Waffen im täglichen Verkehr. Die Zeiten, wo *πᾶσα ... ἡ Ἑλλὰς ἐσιδηροφόρει* sind vorüber. Es sind die in der kulturellen Entwicklung zurückgebliebenen Stämme, von denen Thukydides berichtet,[2] *τό τε σιδηροφορεῖσθαι ... ἀπὸ τῆς παλαιᾶς λῃστείας ἐμμεμένηκεν.* Die dieser innerstaatlichen Befriedung entsprechende innere Abrüstung gelangt wie im Leben so auch im Tode zum Ausdruck. Die Grabfunde bilden etwa vom 7. Jahrh. ab eine sichtbare Bestätigung der Darstellung des Thukydides. In den Gräbern der Dipylonperiode — also noch vor Solons Gesetzgebung gegen die Totenbeigaben — begegnen zwar noch Waffen, aber sie sind schon spärlich,[3] in den jüngeren Gräbern auf dem Dipylonfriedhof verschwinden sie vollständig.[4] Auch das paßt wieder zu Thukydides' Worten (I 6): *ἐν τοῖς πρῶτοι δὲ Ἀθηναῖοι τόν τε σίδηρον κατέθεντο.* Anderwärts, wie in Thera, in Assarlik (Karien) und Rhodos, zeigt sich schon früh das gleiche Bild, ebenso in Sizilien und Großgriechenland.[5]

In der Folge können Waffen nur noch kurze Zeit und nur ausnahmsweise in ausgesprochenen Kriegergräbern fest-

---

[1] I 5 (oben S. 52 f.). [2] a. a. O.

[3] Waffen fanden sich nur in den drei Gräbern IV, V und VI, es gibt aber bereits Männergräber ohne Waffen, z. B. das sonst so reichhaltig ausgestattete Grab XIII, das durch die Konkubinatsfiguren deutlich als Männergrab gekennzeichnet ist (oben S. 121 Anm. 4).

[4] Oben § 20 VI b. [5] Oben § 20 VIII.

gestellt werden, z. B. auf Thera im sogen. Schiffschen Grabe.[1] Charakteristisch ist auch der Friedhof von Vroulia (Rhodos), wo die einzige Lanzenspitze in einem auch durch die Bestattungsart von den übrigen Gräbern abweichenden Grabe gefunden wurde, in dem vier gleichzeitig gefallene auswärtige Krieger lagen.[2] Es paßt zu dieser Entwicklung, daß letztwillige Verfügungen über Heergewäte auch gerade in den ptolemäischen Soldatentestamenten begegnen.[3]

V. Für den Abschluß in der Entwicklung des griechischen Totenteils ist Platos Stellungnahme in den *Νόμοι* bezeichnend. Es handelt sich in diesem großen rechtsphilosophischen Werke ja nicht bloß um subjektive Privatansichten des Verfassers; Plato spiegelt vielmehr die damals in Griechenland allgemein geltenden Rechtsanschauungen wider, besonders ist er von kretischen Vorbildern beeinflußt.[4]

Plato legt auf die Regelung der Begräbnisse durch den Gesetzgeber großes Gewicht, er kommt mehrfach hierauf zu sprechen.[5] Die *Νόμοι* enthalten nun eingehende Vorschriften gegen den Begräbnisluxus, die im wesentlichen den oben besprochenen Begräbnisgesetzen in den verschiedenen Staaten entsprechen. In detaillierten Bestimmungen werden Prothesis, Trauerzug, Totenklage, Zeit der Beerdigung, Grab und Grabmal, vor allem auch die Kosten

---

[1] Oben § 20 IIIb (S. 124). [2] Oben § 20 IV (S. 125).

[3] Oben § 18 V S. 115 f.

[4] Siehe Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 237; Bruck, Die Entstehung des griechischen Testaments und Platos Nomoi, Z. Sav.St. 32 S. 357 ff.; Partsch, Arch. f. Pap.Forsch. 7 (1924), S. 270.

[5] Siehe schon *Νόμοι* I p. 632c: *μέχριπερ ἂν πρὸς τέλος ἁπάσης πολιτείας ἐπεξελθών, ἴδῃ τῶν τελευτησάντων τίνα δεῖ τρόπον ἑκάστοις γίγνεσθαι τὰς ταφὰς καὶ τιμὰς ἅστινας αὐτοῖς ἀπονέμειν δεῖ.* — Siehe auch die eingehenden Bestimmungen über die Begräbnisse der *εὔθυνοι* (*Νόμοι* XII, 947b—e), vor allem XII, 958d—960b.

der Beerdigung geregelt, — des Totenteils wird aber nicht mehr gedacht. Hieraus ergibt sich, daß dieser zur Zeit der Abfassung der *Νόμοι* (um 350 v. Chr.) seine Bedeutung verloren haben muß. Hierzu paßt auch das Gesetz von Gambreion (Mysien),[1] das — bereits der hellenistischen Periode angehörend — es zwar noch für nötig hält, Bestimmungen über die Verringerung des der Bestattung nachfolgenden Kults (der *νόμιμα*)[2] zu treffen; über die Grabbeigaben, ein Lieblingsthema der früheren Gesetze, schweigt es sich aus.

Die Akten über den Totenteil sind geschlossen.

Das Ergebnis deckt sich mit dem, was uns die Grabinventare gelehrt haben. Daß es Nachzügler gibt, die am alten Brauch festhalten, darf die Grundzüge des Bildes nicht trüben.

---

[1] CIG 3562 = Rec. des inscr. jur. gr. I, 19 ff. = Dittenberger, Syll. III[3] Nr. 1219 S. 367.

[2] Siehe unten § 24.

III. BUCH

# DIE SEELGERÄTSTIFTUNG IM GRIECHISCHEN RECHT

## 1. Kapitel

# DIE ZUSAMMENHÄNGE DER GRIECHISCHEN SEELGERÄTSTIFTUNG MIT TOTENTEIL UND TOTENKULT

## § 23. Das Seelgerät keine Fortbildung des Totenteils

I. In den letzten Jahrzehnten ist das Verhältnis der christlichen Seelgerätstiftung zum altgermanischen Totenteil in der germanistischen Literatur häufig behandelt worden. Der Anstoß zu dieser Diskussion ging von Brunner aus. Er nahm an, daß der Freiteil, d. h. diejenige Quote, die der Erblasser, unbeschränkt vom Familieneigentum oder seiner Nachwirkung, dem Anwartschaftsrecht der Kinder, zu Vergabungen aus dem Hausvermögen, insbesondere zugunsten der Kirche für sein Seelenheil verwenden durfte, aus dem alten Totenteil entstanden sei. Nach Einführung des Christentums sei der Totenteil dem Toten nicht mehr ins Grab mitgegeben, sondern zu Seelgaben verwendet worden.[1] Dagegen ist eingewandt worden, daß die Totengabe niemals in einer Quote des Vermögens

[1] Brunner, Der Totenteil im germanischen Recht (Z. Sav.St. Germ. Abt. 19, 1898, S. 107ff.); Beiträge zur Gesch. des Wartrechts (Berliner Festgabe für Dernburg, 1900, S. 39ff.); Das rechtliche Fortleben der Toten bei den Germanen (Deutsche Monatsschr. 12, 1907, S. 18 ff.); Deutsche Rechtsgeschichte Bd. 1², 1906, S. 39 ff., 108 ff., 127; Brunner-Heymann, Grundzüge⁷ S. 234; Hübner, Deutsches Privatrecht, 2. Aufl., S. 656 ff.; Gál, Totenteil und Seelteil nach süddeutschen Rechten, Z. Sav.St. (Germ. Abt.) Bd. 29, 1908, S. 225 ff.; Klatt, Heergewäte, 1908, S. 200 ff.; Rauch, Dtsch. Lit.Ztg., 1911, Sp. 2613; Hans Niese, Die Gesetzgebung der Normannischen Dynastie im Regnum Siciliae, 1910, S. 147 f.; wohl auch Schreuer, Götter und Tote, in Essays of legal history ed. by Vinogradoff, 1913, S. 155.

bestanden habe. Das Freiteilsrecht sei vielmehr erst unter dem Einflusse der Kirche entstanden, die in ihrem Interesse Vergabungsfreiheit durchgesetzt hätte. Maßgebend sei auch das Vorbild des römischen Rechts gewesen, das ja volle Testierfreiheit kannte. Die Germanen hätten sie angestrebt, um ebenso wie die unter ihnen lebenden römischen Glaubensgenossen Verfügungen zum Heile ihrer Seele treffen zu können.[1]

Für die griechische Rechtsentwicklung erhebt sich das gleiche Problem wie für den germanischen Rechtskreis. Es gilt auch hier, dem Verhältnis zwischen Totenteil und Seelgerät nachzugehen.

II. Wie wir sahen, kannten auch die Griechen den Totenteil.

Sie kennen aber auch die Seelgerätstiftung.

Zwar fehlt den Griechen ein Terminus für die Stiftungen zum Heile der Seele, der dem germanischen „Seelgerät" entspricht.[2] Technische Worte für „Stiftung" und „stiften" fehlen den Griechen überhaupt. Es werden im allgemeinen nur dieselben Substantiva und Verba gebraucht, die auch sonst für unentgeltliche Zuwendungen verwandt werden, also vor allem *δόσις, δωρεά,* auch *ἀνάθημα,* ausnahmsweise *ἀνιέρωσις,* ferner *διδόναι, δωρεῖσθαι, χαρίζεσθαι, ἀνατιθέναι, καθιεροῦν,* auch *καταλείπειν.*[3] Die der Zuwendung beigefügte

---

[1] Siehe Rietschel, Der Totenteil im germanischen Recht, Z. Sav.St. (Germ. Abt.) 32, 1911, S. 297 ff.; Art. Totengabe bei Hoops IV S. 338 und Art. Freiteil ebenda II S. 89; Alfred Schultze, Z. Sav.St. (Germ. Abt.) 35, 1914, S. 80 ff.; Schröder-v. Künßberg, Deutsche Rechtsgeschichte [6]I (1919), S. 77 Anm. 73, Schönfeld, Z. Sav.St. (Germ. Abt.) 42 (1921) S. 257.

[2] Über die Bedeutung des deutschen Wortes „Seelgerät", d. h. „Sachen, die der Seele dienen", s. Alfred Schultze, Z. Sav.St. (Germ. Abt.) 35, 1914, S. 2 Anm. 82 und die dort Zitierten.

[3] Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike I, 1914, S. 120 ff.

Auflage wird dann mit *ἵνα, ὅπως, χάριν* und *ἕνεκα*, mit *ὥστε, ὡς, ἐπὶ τῷ*, auch mit *εἰς* und *πρός* hinzugefügt.[1] Den farblosen, lediglich das „Geben" ausdrückenden Worten kann oft nur unter Berücksichtigung des Zusammenhanges oder überhaupt nicht entnommen werden, was für ein Geschäft der Zuwendung zugrunde liegt, eine Schenkung unter Lebenden oder auf den Todesfall oder ein Testament.[2]

Fehlt sonach zwar ein dem Worte Seelgerätstiftung entsprechender Ausdruck, so ist die Stiftung zum Heile der Seele der Sache nach den Griechen doch wohl bekannt.[3] Sie tritt in Gestalt der modalen Zuwendung an verschiedenartig bestimmte Empfänger auf,[4] die die Seelenpflege zu übernehmen haben.

Wenn Epikur in seiner *δόσις* gewisse Einkünfte für Totenopfer (*ἐναγίσματα*) bestimmt, die seinen Eltern, seinen Brüdern und ihm selbst darzubringen sind,[5] wenn er Gedächtnisfeiern für Eltern, Geschwister, Freunde und sich selbst anordnet, so sorgt er für das Seelenheil. Dasselbe tut der Philosoph Lykon (3. Jahrh. v. Chr.),[6] wenn er in seinem Testament seinem gleichnamigen Neffen, der seinen Grundbesitz in Ägina erhält,[7] also einem Hauptlegatar, den Modus auferlegt, den Schülern[8] zum Gedächtnis an den

---

[1] Über die sprachlichen Momente s. Ziebarth, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16, 1903, S. 310 ff., und besonders Laum I S. 54 ff., 120 ff.

[2] Vgl. Bruck, Schenkung I S. 145.

[3] Siehe vorläufig Bruck, Schenkung I S. 141 ff.; Laum, Stiftungen I S. 68 ff.; Kreller, Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der gräkoägyptischen Papyrusurkunden, 1919, S. 246.

[4] Über diese Empfänger s. unten §§ 31—35.

[5] Diog. Laërt. X, 18. Über Empfänger und juristische Konstruktion s. unten § 33.

[6] Lykon ist 225 v. Chr. gestorben. [7] Diog. Laërt. V § 70.

[8] Diog. Laërt. V § 71: *Τῶν δ' ἐν Αἰγίνῃ μοι γεγονημένων μοριῶν μετὰ τὴν ἐμὴν ἀπόλυσιν καταχωρίσατο Λύκων τοῖς νεανίσκοις εἰς ἐλαιοχρηστίαν, ὅπως κἀμοῦ καὶ τοῦ τιμήσαντος ἐμὲ μνήμη γένηται διὰ τῆς χρείας αὕτη ἡ προσήκουσα.*

Erblasser den Ölgebrauch zu gewähren. Hierbei wi
Totenkult gepflegt, auf den Lykon auch sonst Wer[1]

Handelte es sich im Vorstehenden um Fälle aus
so gehören die folgenden dem dorischen Kul
an. Seelenpflege bezweckt das berühmte Testa
Epikteta von Thera (zwischen 210 bis 195 v. Chr.)
der Beschluß (νόμος) des von ihr begründeten Fa
vereins, der für den Totenkult sorgen soll.[2] E
testiert mit Zustimmung ihres Vormundes (κύριο
ihrer Tochter Epiteleia.[3] Ihr verstorbener Mann
hat bereits das Μουσεῖον für den vorverstorbenen
Kratesilochos erbaut und Reliefs und Statuen v
selbst und dem Sohn sowie die Ahnenbilder dorthin s
lassen. Phoinix hat seiner Gattin Epikteta den Au[4]
erteilt, den Bau des Museions fortzusetzen und die
reliefs sowie die Bildsäulen und Ahnenbilder dort au
zu lassen. Einen entsprechenden Auftrag hat E
dann von dem letzten ihr noch verbliebenen Sohne
goras erhalten, der zwei Jahre später verstorben ist, n
(Z. 20 ff.) für ihn, für den Vater und den Bruder d
säulen sowie das Heroon zu errichten, einen Ver
männlichen Teiles der Verwandtschaft zu gründe
diesem Verein 3000 Drachmen als Grundstock f
Einkommen zu geben. Diese Aufträge hat Epikteta
nunmehr errichtet sie zur Sicherung des Totenkult
Stiftung von 3000 Drachmen, die auf dem ihr geh
Grundstücke in Melainai als Hypothek eingetragen w[6]

[1] Vgl. §§ 69, 71 (die mehrmaligen Anordnungen wegen der νο

[2] IG XII, 3 Nr. 330 S. 80 = Rec. des inscr. jur. gr. II S. 78 ff.
Nr. 43 (II S. 43 ff.).

[3] Siehe hierzu noch unten § 25 III.

[4] Z. 9: τὰν ἐντολάν, hierzu unten § 38 I a.

[5] Z. 23: συναγαγὲν κοινὸν ἀνδρείου τῶν συγ|γενῶν). Über F
vereine als Träger von Stiftungen s. unten § 32 im Zusamm

[6] Z. 32 ff., hierzu § 25 IV.

olgen dann bis in die Einzelheiten gehende Vorschriften Erhaltung und Sicherung der Stiftung, insbesondere äußerungs- und Verpfändungsverbote hinsichtlich des oons nebst Inventar (Z. 42 ff.), hinsichtlich der Ausrung der Totenopfer (Z. 58 ff.), der Zulassung der Frauen 94 ff.) usw. Der Beschluß des Familienvereins (Z. 109 ff.) t dann nach Annahme der Stiftung die Einzelheiten Ausführung in Anlehnung an das Testament der Stifterin auch hierbei werden eingehende Vorschriften gegeben, ber die Ausführung der Opfer und die Opferbesorger (...ήνιοι, Z. 129 ff.), über die Verpflichtung der Verwandten zum Opferamt (Z. 135 ff., 178 ff.), sogar über die Beschaffenheit und Menge des zu liefernden Weins (Z. 140), über die Beitreibung der Einkünfte (Z. 146 ff.), über Wahl und Tätigkeit des Rendanten (ἐπίσσοφος, Z. 203 ff.), des Kassierers (ἀρτι...ρτής, Z. 221 ff.), und über das Vereinsarchiv (Z. 268 ff.).

In einer anderen Stiftung aus **Thera** (2. Jahrh. v. Chr.)[1] stiftet eine gewisse Argea τῷ κοινῷ τοῦ Ανθιστῆρος 500 Drachmen mit der Bestimmung, daß von der Summe zum Andenken an sie und ihre Tochter ein Fest gefeiert werde. Erhalten ist der Annahmebeschluß des Vereins, in dem Verwalter bestellt und die hypothekarische Sicherung des Betrages beschlossen wird.

Die Stiftung des Diomedon von **Kos**[2] enthält Bruchstücke des Statuts eines vom Stifter durch Testament begründeten Familienvereins zu Zwecken des Ahnen- und Götterkults, ganz ähnlich wie bei der Stiftung der Epikteta. Die Stiftungsurkunde selbst ist nicht erhalten, aber es wird

[1] IG XIII, 3 Nr. 329 S. 30 = **Laum** Nr. 44.

[2] **Dittenberger**, Syll.[2] 734 = Syll.[3] III 1106 = **Laum** Nr. 45 (die Stiftung ist nach Laum II S. 52 ins 3./2. Jahrh. v. Chr., nach einer Mitteilung von R. **Herzog** bei **Ziebarth**, Zschr. f. vergl. Rechtsw. 16 S. 252, die Inschrift noch aus dem Ende des 4. Jahrh. stammen. Die Herausgeber des Rec. des inscr. jur. gr. II S. 94 setzen sie ins 2. Jahrh. v. Chr.

auf die Bestimmungen des Stifters Bezug genommen.[1] Diomedon stiftet einen heiligen Bezirk (*τέμενος*) für Herakles Diomedonteios, ferner Gasthäuser im Garten (*ξενῶνας*)[2] und Wohnräume (*οἰκήματα*),[3] einen Sklaven mit seiner Nachkommenschaft (Z. 1 ff.) sowie verschiedene Kultgegenstände (Z. 119 ff.). Aus den erhaltenen Bruchstücken ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich, daß es sich hier um eine Totenkultstiftung handelt. Gestiftet wird der Kult in erster Linie für Herakles (Z. 2 ff., 24, 35, 62, 93 ff., 127, 156), außerdem für die Nymphen (Z. 24), Dionysos (Z. 28) und Aphrodite (Z. 31). Daß es sich hier aber um einen Ahnen- und Totenkult handelt,[4] folgt, abgesehen von der ausdrücklichen Bezeichnung des Herakles als *Διομεδοντεῖος*, also als Familienschutzgottheit, sowie aus der Erwähnung der Nymphen, die dem Totenkult nahestehen,[5] aus der Bestimmung, daß die Nachkommen des Stifters den Kult zu übernehmen haben.[6] Der in Z. 149 erwähnte

---

[1] Z. 130: [*τῶ*]*ν ὑπὸ Διομέδοντος συν*[*τε*]*ταγμένων*, vgl. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens (1909) S. 273.

[2] Dazu Ziebarth, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 19, 1906, S. 293, 295; L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I, 9. Aufl., 1919, S. 345 ff.; Herzog, Arch. f. Rel.Wissenschaft X, 1907, S. 204 Anm. 3. In diesen mit Kultstätten verbundenen *ξενῶνες* dürfte einer der Vorläufer der christlichen Xenodochien zu erblicken sein, die ihren Ursprung im Osten des römischen Reichs haben. — Über Xenodochien s. W. Schönfeld, Z. Sav.St. (kan. Abt.) XII, 1922, S. 7.

[3] Über die Lesung *οἰκήματα* Z. 4 s. Laum S. 53 Anm. 1.

[4] So auch Laum I S. 70.

[5] Laum a. a. O. — Siehe auch das unter den Zeremonialvorschriften erwähnte Opfer der Apopyris (Z. 62), welches Dölger *'ΙΧΘΥΣ* II (der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum, 1922), S. 377 ff. ebenfalls mit guten Gründen für ein Totenopfer erklärt.

[6] Z. 10 ff.: *Θυόντων δὲ τὰ ἱερὰ τοι ἐ*[*γ Δι*//*ομέδοντος καὶ ἀεὶ τοὶ ἐξ αὐτῶν γ*[*εν*/*ό*]*μενοι*. Ganz deutlich zeigen dies endlich die für den Fall der Verletzung der Anordnungen des Stifters gegebenen Bestimmungen Z. 129 ff., wo die Ahnen ausdrücklich genannt werden: *Εἰὰ*[*ν* / *δ*]*έ τις τολμήσηι καταλύειν τ*[*ι* // *τῶ*]*ν ὑπὸ Διομέδοντος συν*/[*τε*]*ταγμένων, ἀδικῶν τὰ ἱερὰ* / [*καὶ*]

Pasios,[1] für den ein Opfer festgesetzt wird, gehört vielleicht zu den Vorfahren.

Poseidonios von Halikarnaß[2] überträgt dem aus seinen Nachkommen bestehenden Familienverband[3] gewisse Grundstücke mit der Auflage, den Nießbrauch dem Familienältesten und gleichzeitigen Inhaber des Priesteramts zu überlassen und das Entgelt für den Nießbrauch in Höhe von jährlich 4 Goldstateren ohne Abzug für den Götter- und Ahnenkult zu verwenden. Für den Fall, der Familienälteste das Entgelt nicht zahlt oder den Nießbrauch nicht ausüben will, sollen die Grundstücke von *ἐπιμήνιοι* an Fremde verpachtet und aus dem Pachtzins die Opfer besorgt werden. Es folgt der Beschluß des Familienverbandes über die Verwaltung der Stiftung (Z. 22 ff.), Vornahme der Opfer (Z. 34 ff.), Priestersporteln (Z. 38 ff.), die Kontrolle durch den *δῆμος* von Halikarnaß, dem Rechnung zu legen ist (Z. 47 ff.) sowie Bestimmungen über die Aufzeichnung auf einer Stele im *τέμενος* (Z. 49 ff.).

Eine kleinere Stiftung für Götter- und Totenkult ist die der Agasigratis von Kalaureia (Ende des 3. Jahrh.).[4] Agasigratis weiht — ob durch Testament oder Schenkung unter Lebenden oder von Todes wegen ist aus dem „*ἀνέθηκε*" nicht ersichtlich — dem Poseidontempel 300 Drachmen mit der Auflage, von dem Zinsertrage dem Poseidon und dem Zeus Soter alle drei Jahre am 7. Artemitios je ein

---

*τοὺς προγόνους ὑπὲρ ὧ[γ/γέ]γραπται ἐν τῶι βωμῶι καὶ ἐ//[ν τῆ]ι στήληι μὴ ἐπιτρέπειν τοὺ//[ς ἐγ] Διομέδοντος/ [γ]εγενημένους καὶ τοὺς ἐπι/[γόνους αὐτῶν, ἀλλὰ βοηθεῖν / [τ]οῖς ἱεροῖς καὶ τοῖς προγόνοι[ς˙/.*

[1] Mit dieser Annahme ließe sich wohl der Zweifel von Dittenberger, Syll.[3] 1106 Anm. 47 und Laum I S. 70 Anm. 1 beseitigen.

[2] Dittenberger, Syll. II[2] Nr. 641 S. 442 = Syll. III[3] Nr. 1044 S. 197 = Laum Nr. 117 (3./2. Jahrh. v. Chr.).

[3] Dazu unten § 32 II a.

[4] IG IV Nr. 840 S. 169 = Laum Nr. 57 = Ziebarth, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16, S. 255 Nr. 8.

ausgewachsenes Opfertier darzubringen. Daß es sich gleichzeitig auch um eine Stiftung zu Totenkultzwecken handelt, folgt aus der weiteren Auflage, daß von dem zugewendeten Betrage zunächst ein Bildnis des jedenfalls vorverstorbenen Gemahls der Stifterin angefertigt und neben dem Altar aufgestellt werden soll;[1] desgleichen das Bildnis der Stifterin, das zur Opferzeit bekränzt werden soll.[2]

Der soeben behandelten Stiftung steht die des Agasikles und der Nikagora, ebenfalls von Kalaureia (3. Jahrh. v. Chr.), nahe.[3] Die Stiftungsurkunde selbst ist zwar nicht erhalten, aber der Annahmebeschluß gewährt ausreichende Aufklärung über ihren Inhalt. Auch hier ist der Totenkult für den Stifter neben dem Götterkult erkennbar. Poseidon und Zeus Soter soll alljährlich ein *ἱερεῖον* geopfert werden, der Altar soll errichtet werden vor den Standbildern der Stifter am Rathause (Z. 23).

Das Seelgerät begegnet auch auf jonischem Stammesgebiet. Bei der Stiftung des Kritolaos von Aigiale auf Amorgos (2. Jahrh. v. Chr.)[4] handelt es sich um die Zuwendung von 2000 Drachmen, die Kritolaos an die Stadt Aigiale zu Zwecken des Totenkults für seinen verstorbenen Sohn Aleximachos macht. Die Stiftung beruht auf einer Schenkung unter Lebenden.[5] Die Inschrift enthält das Gesetz (*νόμος*), mit dem die Stadtgemeinde Aigiale die

---

[1] Z. 8 ff. *βω[μ]ὸν ἐσσαμένους παρὰ τὸν εἰκόνα τοῦ ἀνδρὸς αὐτᾶς Σωφάνεος.*

[2] Z. 13 ff.

[3] IG IV Nr. 841 S. 170 = Ziebarth, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. Bd. 16, Nr. 8 = Laum Nr. 58.

[4] IG XII, 7 Nr. 515 = Laum Nr. 50 (s. ebenda Bd. 1 S. 71 ff.); dazu Dareste in Revue de philologie XXXII (1908) S. 149 ff. und Nouv. Rev. hist. du droit fr. et. étr. XXXII (1908) S. 639 ff.; Reinach, Rev. des études gr. XXII (1909) S. 241 ff.

[5] Dies folgt noch nicht aus Z. 5: *τοῦ ἀργυρίου οὗ ἐπιδέδωκεν Κριτόλαο[ς,* wohl aber aus der Mitwirkung des Stifters bei der Ausführung der Stiftung, vgl. 11, 75 ff. 132 ff.

Stiftung annimmt und eingehende Bestimmungen über die Anlage und Sicherung des Kapitals (Z. 9 ff., Z. 107 ff., 115 ff.) über Wahl und Rechnungslegung der Stiftungsverwalter (*ἐπιμεληταί* Z. 87 ff.) sowie über die Verwendung des Stiftungsertrages für Volksbewirtung (*δημοθοινία*) Z. 39 ff., Wettkampf (*ἀγών*) Z. 74 ff. und Opfer (Z. 103 ff.) trifft.[1]

Verwandte Züge zeigt der nicht vollständig erhaltene Beschluß des Rats von Didyma bei Milet (vor 166 v. Chr.),[2] durch den eine Stiftung zum Gedächtnis des Königs Eumenes angenommen wird.[3] Eine fragmentarische Inschrift aus Jasos in Karien[4] enthält das Bruchstück einer Totenkultstiftung und zwar offensichtlich des Annahmebeschlusses. Der Stifter Phainippos hat auf Grund einer Zuwendung unter Lebenden ein besonderes Priesteramt (*ἱερωσύνην*) gestiftet, das nach seinem Tode von den Stiftungsverwaltern (*διοικηταί*) verkauft werden soll (Z. 12 ff.). Als Totenkult sind Opfer (*θυσίαι* Z. 3) vorgesehen, ferner heißt es Z. 16 ff.: *ἐπὶ τ[οῦδε τοῦ] μνημείου ἐν ὧι ἂν ταφ[ῆι] Φαίνιππο[ς καθ' ἕκα]στον ἔτος ἐν τῶι μηνὶ τῶι Φυλλιῶ/νι τῆι δωδ[εκάτηι ἐ]πιφορὰ γίνη[τ]αι.* In der Stiftung, die Alkesippos aus Kalydon *τῷ θεῶι καὶ τᾶι πόλει τᾶι Δελφῶν* (182 v. Chr.)[5] errichtet hat, dürfte ebenfalls eine Totenkultstiftung zu erblicken sein. Dafür spricht die Bezeichnung des aus den Erträgen der testamentarisch zugewendeten Summe alljährlich zu veranstaltenden Festes, das nach dem Stifter *Ἀλκεσίππεια* benannt ist. Die Stiftungsurkunde enthält auch Bestimmungen über das Begräbnis des Stifters (Z. 11 ff.).

---

[1] Siehe zu dieser Stiftung unten § 24.

[2] Abgedruckt bei Th. Wiegand, Siebenter vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Milet und Didyma, Abh. d. preuß. Akad. (1911) S. 27 = Laum Nr. 129b.

[3] Siehe insbesondere Z. 36 ff.: *ὅπω[ς . . . . ἡ εἰς τὸμ βασιλέα/ μνήμη διαφυλάσσεται εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον.*

[4] Rev. des étud. gr. VI, 1893, Nr. 7 S. 171 = Laum Nr. 120.

[5] Michel, Rec. 1345 = Rec. des inscr. jur. gr. II p. 62 ff. = Laum Nr. 27.

In großartiger Weise ist der Totenkult ausgestaltet in dem Seelgerät des Seleukiden Antiochos XIII. auf dem Nemrud-Dagh (Kommagene), 69 bis 34 v. Chr.[1] Die Stiftung verbindet Ahnen- und Götterkult und leitet bereits zum Herrscherkult über.[2]

Wie wir aus diesen Beispielen sehen,[3] kennen auch die Griechen die Seelgerätstiftung, ebenso wie sie die Totengabe gekannt haben. Es erhebt sich daher für das griechische ebenso wie für das germanische Recht die Frage: in welchem Zusammenhang steht das griechische Seelgerät mit der Totengabe? Besteht ein organischer Zusammenhang oder hat sich das Seelgerät unabhängig vom Totenteil aus anderen Wurzeln entwickelt?

II. Es ist nicht zu leugnen, daß Totengabe und Seelgerät Berührungspunkte aufweisen. Vor allem ist der Zweck beider Institute identisch. In beiden Fällen handelt es sich um Ausstattung des Verstorbenen für das Jenseits. Das Schicksal des Verstorbenen bestimmt sich nach griechischer Anschauung ja nicht nach seinem Verhalten bei Lebzeiten, insbesondere nicht nach seinen guten Werken, es ist vielmehr abhängig von der Pflege, die ihm nach seinem Tode zuteil wird.[4] Totenpflege, das ist der Zweck der alten Totengabe wie der Seelgerätstiftung.

III. Als unmittelbare organische Fortbildung des Totenteils ist die griechische Seelgerätstiftung jedoch nicht auf-

---

[1] Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. Nr. 383 S. 591 = Laum Nr. 210 S. 148 (vgl. Bd. 1 S. 72, 73), s. noch Humann-Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Textband 1890, S. 238 ff.

[2] Siehe unten § 35.

[3] Weitere Seelgerätstiftungen s. in der chronologischen Übersicht unten S. 168 ff. — Siehe auch den Gnomon des Idios Logos c. 17 und dazu unten § 27 am Ende.

[4] Aeschyl. Choephoroi 483 ff., Lucian de luctu 9, dazu Rohde [7 u. 8] I S. 249 Anm. 1.

zufassen. Dies ergibt sich vor allem, wenn man den Zeitpunkt ins Auge faßt, in dem das griechische Seelgerät entstand.

Das Recht von Gortyn kennt die Seelgerätstiftung noch nicht. Ebensowenig begegnet sie bei den attischen Rednern. Sie ist erst verhältnismäßig spät entstanden. Wie die nachfolgende chronologische Übersicht ergibt, ist das Aufkommen der griechischen Seelgerätstiftung erst gegen das Ende des 4. Jahrh. v. Chr. anzusetzen. Eine vereinzelte, überdies unsichere Erwähnung begegnet allerdings etwas früher.[1] Mag man aber auch die Zufälligkeiten der Tradition in Betracht ziehen, so ist doch — auch aus inneren, in der folgenden Darstellung zu besprechenden Gründen[2] — nicht anzunehmen, daß Seelgerätstiftungen in größerer Zahl vor Beginn der hellenistischen Epoche aufgetreten sind.

---

[1] Dies ist die Stiftung des Nikias, Plut. Nic. 3 fin., die älteste griechische Stiftung, die wir überhaupt kennen; sie ist in das Ende des 5. Jahrh. zu setzen (vgl. Ziebarth, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16 S. 250). Hier liegt eine Zuwendung von Land an den delphischen Apollo mit der Auflage vor, aus den Erträgen ein Festmahl zu veranstalten, „wobei viel Gutes für Nikias von den Göttern erfleht werden sollte" (*πολλὰ καὶ ἀγαθὰ Νικίᾳ παρὰ τῶν θεῶν αἰτουμένους*). Hier handelt es sich um eine Stiftung für den Götterkult, wobei gleichzeitig für den noch lebenden Stifter gebetet werden soll. Immerhin soll der Kult doch auf die Dauer, also auch nach dem Tode des Stifters gefeiert werden (vgl. etwa IG IV Nr. 840 S. 169 = Laum Nr. 57 Z. 8 ff.). Ein abschließendes Urteil über den Charakter der inschriftlich nicht erhaltenen Stiftung läßt die kurze Erwähnung bei Plutarch nicht zu. Die nächstältesten Stiftungen — auch zu Zwecken des Götterkults — treten erst im Laufe des 4. Jahrh. v. Chr. auf. (Siehe Ziebarth, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16 S. 250 ff.; Laum, Stiftungen S. 8 ff.) Zu den ältesten deutlichen Totenkultstiftungen gehört, falls man R. Herzog folgt, die Stiftung des Diomedon von Kos, die verschieden datiert wird, keinesfalls aber früher als für das ausgehende 4. Jahrh. anzusetzen ist (s. oben S. 161) Anm. 2. Dann folgen nach 300 die Philosophenstiftungen (s. die Tabelle S. 168).

[2] Siehe unten §§ 26 ff.

Ich gebe im folgenden eine Liste griechischer Seelgerätstiftungen in chronologischer Reihenfolge.[1]

### III. Jahrhundert v. Chr.:

Anfang des III. Jahrh.: Athen (Diog. Laërt. X 18 = Laum Nr. 14), Stiftung des Epikur († 270 v. Chr.).

Anfang des III. Jahrh.: Athen (Diog. Laërt. V 51 ff. in Verbindung mit Harpokration v. ὀργεῶνας), Stiftung des Theophrast († 288—284 v. Chr.).

III. Jahrh.: Athen (Diog. Laërt. V 61 ff.), Anordnung des Straton († 269 v. Chr.).

III. Jahrh.: Athen (Diog. Laërt. V 69 ff. = Laum Nr. 16, Stiftung des Lykon († 225 v. Chr.).

III. Jahrh.: Kalaureia: (IG IV Nr. 840 S. 169 = Rec. des inscr. jur. gr. II p. 102 = Ziebarth Nr. 9 [Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16, 252] = Laum Nr. 57), Stiftung der Agasigratis.

III. Jahrh.: Kalaureia (IG IV Nr. 841 S. 170 = Laum Nr. 58 = Ziebarth Nr. 8, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16 S. 255), Stiftung des Agasikles und der Nikagora.

III. Jahrh. (nach Dittenberger Syll.[3] II 578 p. 75 II. Jahrh.): Teos (Dittenberger Syll. II[2] Nr. 523 = II[3] Nr. 578 = Laum Nr. 90), Stiftung des Polythros.

III./II. Jahrh.: Halikarnaß (Dittenberger Syll. II[2] Nr. 641 S. 442 = Syll. III[3] 1044 S. 197 = Laum Nr. 117), Stiftung des Poseidonios.

210—195 v. Chr.: Thera (IG XII 3 Nr. 330 = Rec. des inscr. jur. gr. II p. 77 ff. = Laum Nr. 43), Stiftung der Epikteta.

---

[1] In der graphischen Übersicht bei Laum, Stiftungen I S. 9, ist die Totenkultstiftung von den Stiftungen zu andern Zwecken nicht geschieden (vgl. auch Ziebarth, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16 S. 250 ff.). — Die Abgrenzung des Seelgeräts von frommen, patriotischen oder φιλοτιμία-Stiftungen macht zuweilen Schwierigkeiten, besonders in den späteren Jahrhunderten. Ich habe grundsätzlich alle Stiftungen aufgenommen, bei denen der Totenkultgedanke, wenn auch in abgeschwächter Form, noch erkennbar ist.

III./II. Jahrh. (nach Rec. II S. 94 II. Jahrh., nach Herzog bei Ziebarth, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16 S. 252, Ende des IV. Jahrh., nach Dittenberger Syll. III³ 1106 p. 259 zirka a. 300): Kos (Dittenberger Syll. II² Nr. 734 S. 577 = Syll. III³ 1106 S. 259 ff. = Rec. d. inscr. jur. gr. II p. 94 = Collitz Dial. III Nr. 3634 = Laum Nr. 45), Stiftung des Diomedon.

II. Jahrhundert v. Chr.:

II. Jahrh.: Thera (IG XII 3 Nr. 329 S. 80 = Laum Nr. 44), Vereinsbeschluß betr. Stiftung der Argea.

II. Jahrh.: Kos (Herzog, Koische Forschungen und Funde S. 109 = Laum Nr. 48, Fragment).

II. Jahrh.: Aigiale (Amorgos) (IG XII 7 Nr. 515 = Laum Nr. 50), Stiftung des Kritolaos.

182 v. Chr.: Delphi (Michel Rec. Nr. 1345 S. 903 = Collitz Dialektinschriften II 2101 = Laum Nr. 27), Stiftung des Alkesippos.

v. 166 v. Chr.: Didyma b. Milet (Wiegand, 7. vorl. Ber. über d. Ausgr. i. Milet u. Didyma, Abh. d. preuß. Akad. 1911 S. 27 ff. = Laum Nr. 129 b), Stiftung Eumenes II.

166/165 v. Chr.: Milet (Dittenberger OGI Nr. 763 S. 505 = Laum Nr. 129 a) betr. Stiftung Eumenes II.

159/158 v. Chr.: Delphi (Laum Nr. 29) betr. Stiftung Eumenes II.

159/158 v. Chr.: Delphi (Dittenberger Syll. II² 306 = II³ 672 = Collitz Dialektinschriften 2642 = Laum Nr. 28) betr. Stiftung des Attalos.

?: Jasos (Rev. Ét. gr. VI 1893 Nr. 7 S. 171 = Laum Nr. 120) betr. Stiftung des Phainippos.

I. Jahrhundert v. Chr.:

100 v. Chr.: Euboea, Eretria (Rangabé, Ant. hell. II Nr. 689 S. 266 = Laum Nr. 61) betr. Stiftung des Theopompos.

69—34 v. Chr.: Nemrud-Dagh (Kommagene) (Dittenberger

Ich gebe im folgenden eine Liste griechischer Seelgerätstiftungen in chronologischer Reihenfolge.[1]

III. Jahrhundert v. Chr.:

Anfang des III. Jahrh.: Athen (Diog. Laërt. X 18 = Laum Nr. 14), Stiftung des Epikur († 270 v. Chr.).

Anfang des III. Jahrh.: Athen (Diog. Laërt. V 51 ff. in Verbindung mit Harpokration v. ὀργεῶνας), Stiftung des Theophrast († 288—284 v. Chr.).

III. Jahrh.: Athen (Diog. Laërt. V 61 ff.), Anordnung des Straton († 269 v. Chr.).

III. Jahrh.: Athen (Diog. Laërt. V 69 ff. = Laum Nr. 16, Stiftung des Lykon († 225 v. Chr.).

III. Jahrh.: Kalaureia: (IG IV Nr. 840 S. 169 = Rec. des inscr. jur. gr. II p. 102 = Ziebarth Nr. 9 [Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16, 252] = Laum Nr. 57), Stiftung der Agasigratis.

III. Jahrh.: Kalaureia (IG IV Nr. 841 S. 170 = Laum Nr. 58 = Ziebarth Nr. 8, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16 S. 255), Stiftung des Agasikles und der Nikagora.

III. Jahrh. (nach Dittenberger Syll.³ II 578 p. 75 II. Jahrh.): Teos (Dittenberger Syll. II² Nr. 523 = II³ Nr. 578 = Laum Nr. 90), Stiftung des Polythros.

III./II. Jahrh.: Halikarnaß (Dittenberger Syll. II² Nr. 641 S. 442 = Syll. III³ 1044 S. 197 = Laum Nr. 117), Stiftung des Poseidonios.

210—195 v. Chr.: Thera (IG XII 3 Nr. 330 = Rec. des inscr. jur. gr. II p. 77 ff. = Laum Nr. 43), Stiftung der Epikteta.

[1] In der graphischen Übersicht bei Laum, Stiftungen I S. 9, ist die Totenkultstiftung von den Stiftungen zu andern Zwecken nicht geschieden (vgl. auch Ziebarth, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16 S. 250 ff.). — Die Abgrenzung des Seelgeräts von frommen, patriotischen oder φιλοτιμία-Stiftungen macht zuweilen Schwierigkeiten, besonders in den späteren Jahrhunderten. Ich habe grundsätzlich alle Stiftungen aufgenommen, bei denen der Totenkultgedanke, wenn auch in abgeschwächter Form, noch erkennbar ist.

III./II. Jahrh. (nach Rec. II S. 94 II. Jahrh., nach Herzog bei Ziebarth, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 16 S. 252, Ende des IV. Jahrh., nach Dittenberger Syll. III³ 1106 p. 259 zirka a. 300): Kos (Dittenberger Syll. II² Nr. 734 S. 577 = Syll. III³ 1106 S. 259 ff. = Rec. d. inscr. jur. gr. II p. 94 = Collitz Dial. III Nr. 3634 = Laum Nr. 45), Stiftung des Diomedon.

II. Jahrhundert v. Chr.:

II. Jahrh.: Thera (IG XII 3 Nr. 329 S. 80 = Laum Nr. 44), Vereinsbeschluß betr. Stiftung der Argea.

II. Jahrh.: Kos (Herzog, Koische Forschungen und Funde S. 109 = Laum Nr. 48, Fragment).

II. Jahrh.: Aigiale (Amorgos) (IG XII 7 Nr. 515 = Laum Nr. 50), Stiftung des Kritolaos.

182 v. Chr.: Delphi (Michel Rec. Nr. 1345 S. 903 = Collitz Dialektinschriften II 2101 = Laum Nr. 27), Stiftung des Alkesippos.

v. 166 v. Chr.: Didyma b. Milet (Wiegand, 7. vorl. Ber. über d. Ausgr. i. Milet u. Didyma, Abh. d. preuß. Akad. 1911 S. 27 ff. = Laum Nr. 129 b), Stiftung Eumenes II.

166/165 v. Chr.: Milet (Dittenberger OGI Nr. 763 S. 505 = Laum Nr. 129 a) betr. Stiftung Eumenes II.

159/158 v. Chr.: Delphi (Laum Nr. 29) betr. Stiftung Eumenes II.

159/158 v. Chr.: Delphi (Dittenberger Syll. II² 306 = II³ 672 = Collitz Dialektinschriften 2642 = Laum Nr. 28) betr. Stiftung des Attalos.

?: Jasos (Rev. Ét. gr. VI 1893 Nr. 7 S. 171 = Laum Nr. 120) betr. Stiftung des Phainippos.

I. Jahrhundert v. Chr.:

100 v. Chr.: Euboea, Eretria (Rangabé, Ant. hell. II Nr. 689 S. 266 = Laum Nr. 61) betr. Stiftung des Theopompos.

69—34 v. Chr.: Nemrud-Dagh (Kommagene) (Dittenberger

III. Jahrhundert n. Chr.:

Ambryssos in Phokis (Dittenberger Syll. II² Nr. 675 S. 498 = III³ Nr. 1063 S. 219 = Laum Nr. 32).

Akmonia in Phrygien (Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia, Oxford 1895—97, Nr. 455—457 S. 562 = Laum Nr. 174), Stiftung des Aurelios Aristeas.

Oxyrhynchos (P. Lips. 30 = Chrest. I 500 = Laum Nr. 205).

V. Jahrhundert n. Chr.:

451 n. Chr.: Palmyra (CIG III 4480 S. 225 = Laum Nr. 211), Stiftung des Athames?

VI. Jahrhundert n. Chr.:

522 n. Chr.?: Aphrodito (P. Cair. Masp. 67003 Z. 21 ff.).

567 n. Chr.: Aphrodito (P. Cair. Masp. 67312 Z. 70—77), Seelgerät des Fl. Theodoros.

570 n. Chr.: Antinoë (P. Cair. Masp. 65151 l. 101—160), Seelgerät des Flavius Phoibammon.

570 n. Chr.: Antinoë (P. Cair. Masp. 67250 descr.).

Letztes Viertel d. VI. Jahrh. n. Chr.: Syene (P. Mon. 8 = Z. Sav.St. 32, 325 ff.), Seelgerät der Aurelia Maria.

Ende des VI. Jahrh. n. Chr.: Hermonthis (Lond. 77, 56 ff. = Chrest. II 319), Seelgerät des Bischofs Abraham.[1]

IV. Wir sehen also, daß das griechische Seelgerät erst gegen Ende des 4. Jahrh. v. Chr. nachweisbar ist. Dann kann es aber unmöglich eine Fortbildung der Totengabe sein. Denn zu diesem Zeitpunkt war die Totenbeigabe schon seit Jahrhunderten auf ein Minimum zusammengeschrumpft.

Erinnern wir uns der Grabinventare! Wir haben gesehen, wie die Totengabe sich schon seit der dorischen Wanderung — von wenigen Ausnahmen abgesehen — zu verringern begann, wie sie im dorischen Thera (seit dem

[1] Mittelalterliche Seelgeräte in griechischer Sprache s. unten § 39.

7. Jahrh.),[1] ebenso in Syrakus und andern sizilischen und großgriechischen Staaten,[2] im jonischen Samos (seit dem 6. Jahrh.),[3] besonders auch in Athen[4] im wesentlichen nur aus Töpferware besteht. Daraus ist ohne weiteres ersichtlich, daß aus diesen absterbenden Überresten das neue mächtig aufstrebende Institut der Seelgerätstiftung nicht entstanden sein kann.[5]

Die kleinen Beigaben der Gräber von Thera (bereits im 7. Jahrh.) und das ebenfalls auf Thera errichtete großartige Seelgerät der Epikteta (vom 3. Jahrh.) passen nicht zusammen.

Das gilt besonders von der hellenistischen Zeit, in der die Überreste der alten Totengaben wie der Obolos und die *μελιτούττα* vielfach gar nicht mehr richtig verstanden, sondern durch ätiologische Erzählungen künstlich motiviert werden.[6] Um den Beginn der hellenistischen Epoche beginnt das Seelgerät aber erst aufzukommen.

Die Entwicklung muß sich — wenigstens unmittelbar — an eine andere Einrichtung angelehnt haben, die noch lebendig war.

## § 24. Das Seelgerät eine Weiterbildung des Totenkults nach der Bestattung

I. Vorläufer der Seelgerätstiftung ist der nach der Bestattung einsetzende periodische Totenkult. Er ist uralt. Solange wir Spuren griechischen Wesens zurückverfolgen können, finden wir — ebenso wie bei zahlreichen anderen Völkern[7] — den Totenkult, die Totenopfer am Grabe.

---

[1] Siehe oben S. 123 f. [2] Siehe oben S. 1ʒ9 ff.

[3] Oben S. 126. Oben S. 127 f.

[5] An diesem Ergebnis wird auch nichts geändert, wenn man in der Stiftung des Nikias (nicht lange vor 400, s. oben S. 167 Anm. 1) eine Totenkultstiftung erblickt. [6] Oben S. 145 f.

[7] Vgl. z. B. das dem griechischen sehr ähnliche Ritual der indischen Totenopfer, Oldenburg, Religion der Veda S. 550; Rohde, Psyche I S. 243 Anm. 1; Leist, Alt-arisches ius gentium (1889) S. 208 ff.; Zimmer, Altindisches Leben, die Kultur der vedischen Arier, 1879, S. 405 ff.;

Bald sind es blutige Opfer (ἐναγίσματα),[1] regelmäßig Schafe, ferner Rinder — die Toten verlangen Blut und Blutopfer[2] —, bald sind es Trankspenden (χοαί) aus Honig, Wasser, Milch und Wein gemischt.[3]

Die ungeheure Bedeutung dieses Kults erweist wieder der archäologische Befund.

Der Kult bei der Bestattung ist von dem nach Abschluß der Bestattung einsetzenden periodischen Totenkult zu unterscheiden.

Auf den während der Bestattung vollzogenen Kult deuten die Häufchen von Tierknochen und Kohlen in den Gräbern

---

Hillebrandt, Grundriß der indoarischen Philologie III, 2 (1897) S. 87 ff.; Jolly in demselben Grundriß II 8 (1896) S. 154 ff. Über ägyptischen Totenkult s. Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum (1923) S. 357 ff.; Th. Schreiber, Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie Nr. 15 (nouv. série, T. IV, 1er fasc., 1914) S. 12 ff. — Über babylonischen Totenkult s. Ungnad, Halbmonatheft der deutschen Rundschau Bd. 3 (Jahrg. 1910 bis 1911) S. 454. — Siehe ferner Tylor, Anfänge der Kultur I (1873) S. 34 ff, Nathan Soederbloem, Les fravashi, Revue de l'histoire des religions 39 (1899) S. 228 ff., über iranischen Totenkult, weiter Ankermann, Religion der Naturvölker, bei Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgeschichte I[4] (1924) S. 140 ff., ebenda S. 144 aber auch über Völker in Amerika, Australien und Polynesien, bei denen der Totenkult nur eine geringe Rolle spielt.

[1] Über ἐναγίζειν vgl. Dölger, ἸΧΘΥΣ 2. Bd. (1922) S. 8 ff.

[2] Vgl. schon oben S. 99 f., 142 f. — Siehe ferner v. Duhn, Rot und Tot, Arch. f. Rel.Wiss. 9, 1906, S. 1 ff., besonders 21 ff. Das Blut wird als Träger der Lebenskraft angesehen, ebenso Eier, die sich häufig — in natura wie in Nachbildungen — in Gräbern finden (vgl. Martin P. Nilsson, Arch. f. Rel.Wiss. 11, 1908, S. 530 ff.). — Auch bei den Leichenspielen dürstet der Tote ursprünglich nach dem Blut der unterliegenden Kämpfer. Erst später kommen die unblutigen Leichenspiele auf (Malten, Mitt. d. deutsch. arch. Inst., röm. Abt., Bd. 38. 39 S. 302 ff.).

[3] Rohde, Psyche I S. 242 Anm. 1. — Charakteristischerweise heißen auch die ägyptischen Totenpriester auf griechisch χοαχύται, womit die hieroglyphische Bezeichnung „Wassergießer" (sc. für die dürstenden Totenseelen) übersetzt wird (Th. Schreiber, Bull. de la Soc. Arch. d'Alexandrie Nr. 15, nouv. série T. IV, 1er fasc. 1914, S. 12). Vgl. oben S. 133 Anm. 1.

selbst hin.[1] In Thera ist beispielsweise aller Wahrscheinlichkeit nach dem Toten während der Verbrennung Kleinvieh geopfert worden,[2] ebenso in Samos[3] und anderen Orten. Hier berühren sich Totengabe und Totenkult.[4]

Nach Verschließung des Grabes begann dann der periodische Totenkult. Auch dies läßt sich deutlich aus den Knochen und Aschenresten sowie aus den Scherben der Gefäße erkennen, die sich manchmal (z. B. in Menidi) bereits am Zugang zum Grabe, im Dromos, vorfinden, der dann hinterher verschüttet worden ist. Weiter läßt sich verfolgen, wie die Opferschicht am Grabe zunimmt, zum Teil im Laufe der Zeit von ihm fortrückt.[5] In Menidi wurde der Kult am Kuppelgrabe von der mykenischen Zeit bis ins 5. Jahrh. v. Chr. hinein fortgesetzt.[6] Ebenso besaß das aus mykenischer Zeit stammende Kuppelgrab von Vaphio (Amyklae) eine Opfergrube, die noch bei der Auffindung mit einer starken Aschenschicht gefüllt war.[7] Auch auf dem Dipylonfriedhof fand sich eine ganze Schicht von Opferüberresten, Überbleibsel von verkohlten Körnern und Geflügelknochen sowie dicke Tonteller, die man, nachdem sie beim Opfer benutzt worden waren, auf die Opferstelle geworfen hatte.[8] Solche Opferschichten sind für die alten Grabstätten geradezu typisch.[9]

Auf dem archaischen Friedhofe am Stadtberge von Thera (7. Jahrh. und Anfang des 6. Jahrh. v. Chr.) waren von 94

---

[1] z. B. in Spata, Menidi, Thorikos, vgl. Köhler, Kuppelgrab von Menidi S. 53; Gropengießer, Attische Gräber S. 1, 12, 53.

[2] Pfuhl, Ath. Mitt. 28, 6 (1903) S. 258, 273 ff.

[3] Boehlau, Aus jonischen und italischen Nekropolen (1898) S. 25.

[4] Vgl. oben § 16 S. 99.

[5] Wolters, Arch. Jahrb. 14 (1900) S. 135; Gropengießer S. 55 ff. Vgl. Fimmen, Kretisch-mykenische Kultur (1921) S. 68.

[6] Wolters, Arch. Jahrb. 14 S. 135.

[7] Tsuntas, *Ἐφ. ἀρχ.* (1889) S. 130 ff.; Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen S. 346.

[8] Brückner-Pernice, Ath. Mitt. 18 (1893) S. 89, 90.

[9] Brückner-Pernice, ebenda S. 90 Anm. 1.

Gräbern sicher 30, und zwar bis zu dem einfachsten herunter, mit gehöhlten und gemauerten Opfergruben verbunden. Außerdem wurden noch weitere vierzehn Opfergruben aufgefunden, deren Zugehörigkeit zu bestimmten Gräbern nicht nachweisbar war, in der Regel, weil die Gräber in der Umgebung zerstört waren.[1] Auch an den theraeischen Gräbern ist der Totenkult, wie die Reste ergeben, noch lange fortgesetzt worden.[2]

Über dem vierten Grabe in Mykenae — genau über dem Mittelpunkte des Grabes — befand sich ein Altar (ἐσχάρα) mit großer, runder Öffnung in Form eines Brunnens, um die Opferspenden unmittelbar ins Grab zu leiten.[3] In dem

---

[1] Pfuhl, Ath. Mitt. 28 (1903) S. 241, 250.

[2] Dragendorff, Thera II, 1903, S. 126, 236.

[3] Schliemann, Mykenae S. 246, 247. Ähnliche Einrichtungen bestanden in Tyrins (Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen S. 134), in Tronis in Phokis (Rohde I S. 160 Anm. 4), ferner in den griechischen Gräbern Südrußlands (s. oben S. 135 f.). — Auf Rhodos, wahrscheinlich bei Kamiros, sind ähnliche Röhren ohne Boden aus geometrischer Zeit gefunden worden, mit Ornamenten von Schlangen, die im Totenkult regelmäßig den Toten verkörpern (jetzt in Berlin, Museum Inv. d. Vasen Nr. 4563, Abb. bei K. F. Kinch, Vroulia, 1914, S. 13, Fig. 13a—c). Auch hier handelt es sich um Opferröhren, die entweder auf Gräbern oder bei dem dem Sepulkralkult eng verwandten chthonischen Kult Verwendung gefunden haben. (R. Zahn bei Kinch, Vroulia Sp. 33. — Vgl. auch Furtwängler, Arch. f. Rel. Wissensch. VIII, 1905, S. 191 ff., über eine erheblich jüngere attische Parallele.) In Alexandria weisen griechische Gräber aus der Ptolemäerzeit noch Altäre für Blutopfer auf. Sie sind für den griechischen Charakter dieser Gräber bezeichnend. Vgl. Th. Schreiber, Bull. de la Soc. arch. d'Alexandrie Nr. 15 (Nouv. Série, T. IV 1er fasc. 1914), S. 13. — Zu βόθρος s. auch bereits Od. X, 517 (und XI, 25 ff.); ferner Lukian Charon 22 (I, 214) und hierzu Dölger, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum (1922) S. 10 Anm. 2 und 3. — Über nordafrikanische Grabcippen mit Kanälen zum Eingießen der Flüssigkeiten s. Wieland, Altar und Altargrab (1912) S. 149 Abb. 23—26, auf Grund von Delattre, Fouilles d'un cimetière romain à Carthage (Paris 1889). — Opferszenen, Weihgüsse und Darbringung von Weihgaben an den Toten

mykenischen Kuppelgrabe von Orchomenos lag dieser Altar nicht über, sondern neben den Gräbern. In denselben Zusammenhang gehören auch die auf den Gräbern häufig aufgestellten Amphoren mit offenem Fuß.[1] In dieser Weise hat z. B. auf dem großen Friedhof del Fusco bei Syrakus ein umfangreicher Totenkult stattgefunden. In und auf den Gräbern befanden sich zahlreiche große Gefäße, die für die *χοαί* bestimmt waren.[2] Es ist bemerkenswert, daß im Gegensatz zu diesem starken Totenkult nach der Bestattung die Totengabe auf Sizilien äußerst dürftig ist.

Auch Lukian[3] spottet über die *χοαί* und *καθαγιζόμενα* auf den Gräbern, von denen die Toten sich nähren.

II. Dieser Totenkult war in Griechenland durch Sitte und Brauch vorgeschrieben. Er wurde daher — sei es im ganzen, sei es in seinen einzelnen Teilen — *τὰ νομιζόμενα*[4] auch *τὰ νόμιμα*[5] oder *τὰ πάτρια*[6] genannt.

---

sind auf den beiden Langseiten des berühmten Sarkophags von Hagia Triada (Kreta) dargestellt. Auch hier wird das Opferblut in ein unten offenes Gefäß gegossen (vgl. v. Duhn, Arch. f. Rel. Wiss. 12, 1909, S. 163 ff.; ebenda Taf. II und III).

[1] Siehe vorige Anmerkung und oben § 20 I c.

[2] Orsi, Notizie degli Scavi, 1893, S. 450. [3] De Luctu § 9.

[4] Die attischen Redner sprechen oft vom Totenkult als den *νομιζόμενα*. Vgl. Isae. de her. Menec. (2) §§ 10 (*εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον τὰ νομιζόμενα αὐτῷ ποιήσοι*), 25, 46; de her. Phil. (6) §§ 51, 65; de her. Apoll. (7) § 30; de her. Astyph. (9) §§ 7 und 36; Ps.Dem. c. Macart. (43) § 75. Siehe auch Harpocration und Suidas v. *ὀργεῶνες* und dazu unten § 31. — Vgl. auch die *δαῖτες ἔννομοι* (Äschyl. Choephor. 470).

[5] Vgl. das den Trauerkult einschränkende Gesetz von Gambreion (Mysien) Rec. des inscr. jur. gr. I, S. 19, Z. 9 ff.: *Ἐπιτελεῖν δὲ τὰ νόμιμα τοῖς ἀποιχομέ/νοις ἔσχατον ἐν τρισὶ μησίν* ... — Siehe auch Plato, Phaedo (Burnet) 108 a: *ἀπὸ τῶν ὁσίων τε καὶ νομίμων* (auf die Gebräuche bei der Bestattung der Toten gehend). Es ist die übliche Redeweise, die auch sonst bei Erfüllung einer gesetzlichen Pflicht beobachtet wird. Vgl. z. B. *τοῖς νομίμοις χρῆσθαι* bei Hypotheken (BGU 741, 301; P. Cattaoui Verso I 11—13 und dazu Mitteis, Chrest. II[1] S. 130.

[6] Vgl. Gesetz von Julis (Teos) Z. 12, 13 (Rec. des inscr. jur. gr. I, S. 11):

In Athen wurden die *νομιζόμενα* am dritten Tage nach der Beisetzung (*τρίτα*), am neunten (*ἔνατα*) und am dreißigsten (*τριακάς*) geleistet.[1] Dazu treten in Athen

---

*προσφαγίωι* [*χ*]*ρεσθ*[*αι κ*]*ατὰ* [*τ*]*ὰ π*[*άτρι*/*α*. *προσφάγιον* hier = „sacrifices sur la tombe", Dareste, Haussoulier, Reinach l. c. S. 16, s. auch Koehler, Ath. Mitt. 1876 S. 143; v. Duhn, Arch. f. Rel.Wiss. 12 (1909) S. 170. Vgl. auch *τὸ πρόσφαγμα*, das Geschlachtete, das Opfer: *τύμβῳ φίλον πρόσφαγμα*, Euripides, Hecuba (Prinz) v. 41.

[1] Siehe Isae. de her. Menecl (2) 37, Aristoph. Lysistrata v. 614 *μῶν ἐγκαλεῖς ὅτι οὐχὶ προυθέμεσθά σε*; / *ἀλλ' ἐς τρίτην γοῦν ἡμέραν σοι πρῴ πάνυ* / *ἥξει παρ' ἡμῶν τὰ τρίτ' ἐπεσκευασμένα*. Dazu bemerkt der Scholiast: *ἐπειδὴ τῇ τρίτῃ τὸ τῶν νεκρῶν ἄριστον ἐκφέρεται*. Harpocration (Dindorf) v. *τριακάς*: *τοῖς τετελευτηκόσιν ἤγετο ἡ τριακοστὴ ἡμέρα διὰ θανάτου, καὶ ἐλέγετο τριακάς, ὡς Ὑπερείδης ἐν τῷ περὶ τοῦ Ἱππέως κλήρου δηλοῖ, ἑνικῶς τε καὶ πληθυντικῶς τριακάδα καὶ τριακάδας τὴν ἡμέραν καλῶν*. Pollux (Dindorf) I, 66: *ἰδίως παρ' Ἀθηναίοις καλοῦνται τριακάδες ἐπὶ τῶν τετελευτηκότων*. Athenaeus (Kaibel) VII, 325a: *ταῖς τριακάσι ... τὰ δεῖπνα φέρουσι*. — Über die erforderlichen *νομιζόμενα* gibt auf Befragung der *ἐξηγητής* Auskunft (Isae. 8, 39; [Demosth.] 47, 68 ff.; Harpokration v. *ἐξηγητής*, Timaeus, lex. Plat. *ἐξηγηταί* (dazu Rohde, Psyche I[7 u. 8] S. 260 Anm. 2). — Vgl. über *νομιζόμενα* auch das den Kult einschränkende Gesetz von Julis (Rec. I S. 11 = Dittenberger, Syll.[3] III, 1218) Z. 20: *Ἐπὶ τῶι θανόντι τριηκόσ*[*τια μὲ π*]*οιεῖν*. Hierauf bezieht sich wohl auch das Ehrendekret von Mantinea, Arkadien, 61 v. Chr. (Michel, Rec. Nr. 992 Z. 24 ff.) *ἐποίησε δὲ καὶ τὰ νομι*/*ζόμενα ἐν τοῖς τριακοστοῖς τᾶι ἀνοίξει τοῦ ναοῦ* // *μεγαλο μερῶς* ... — Vgl. über *τρίτα* und *ἔνατα* noch Rohde, Psyche I S. 232, über das römische novemdiale sacrum Blümner, Römische Privataltertümer[2] S. 509 und Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] S. 392. Die festen Termine des 3., 9. und 30. Tages finden sich ebenso wie bei Griechen und Römern u. a. auch in Indien und im Iran. Vgl. Hirt, Die Indogermanen II (1907) S. 732, auch Leist, Alt-arisches ius gentium (1889) S. 188 ff. Soederbloem, Revue de l' histoire des religions Bd. 39 S. 238 ff.; ferner Murko, Das Grab als Tisch in „Wörter und Sachen" Bd. II (1910) S. 79 ff., besonders hinsichtlich der Slaven und im Hinblick auf das moderne Mazedonien v. Wilamowitz-Moellendorff, Neue Rundschau 1918 S. 105. Über die Übernahme der festen Termine in den christlichen Totenkult s. unten § 37 III.

wie anderwärts auch noch die Jahresopfer (*ἐναυσία*) am Grabe.[1]

III. An diesen uralten und, wie gezeigt, überall verbreiteten Totenkult, an die *νομιζόμενα*, knüpft die griechische Seelgerätstiftung unmittelbar an.

Der von den Angehörigen freiwillig zu leistende Kult nach der Bestattung ist seinem Inhalte nach mit den in den Stiftungen angeordneten periodischen Totenfeiern identisch. Ständig kehrt die Anordnung von Tieropfern[2] oder Trankspenden[3] in den Totenkultstiftungen wieder. So heißt es z. B. im Testament des Lyko (gestorben 225 v. Chr.):[4] *τὰ μὲν ἐν οἴκῳ πάντα δίδωμι τοῖς ἀδελφοῖς ... καὶ οἶμαι δεῖν ἀποδοθῆναι ἀπὸ τούτων ὅσα κατακέχρημαι Ἀθήνησι παρά τινος*

---

[1] Isae. de her. Menecl (2) 46. — Über die wohl auf die *ἐναυσία* bezügliche Bestimmung des Gesetzes von Julis (Rec. I S. 12) B Z. 4 ff. vgl. Dareste-Haussoulier-Reinach, Rec. I 17 und Dölger, *ἸΧΘΥΣ* II S. 561 Anm. 1.

[2] So in der Stiftung von Amorgos (IG XII, 7 Nr. 515 = Laum Nr. 50 Z. 40: *βοῦν ἄρσενα μὴ νεώτερον ἐτῶν δύο*, und Z. 75: *πα[ρα/τιθέ]τωσαν παράθεσιν ἐκ πυρῶν ἡμιέκτων τεσάρων καὶ τοῦ κριοῦ τὰ κρέα/ [ὁλο]μελῆ ἀποζέσαντες παρατιθέτωσαν τῷ ἀγάλματι καὶ τὴν παράθεσιν* (s. auch noch Z. 104); ferner in der Stiftung von Kos (Ditt. Syll. II[3] Nr. 1106 S. 259 ff. = Laum Nr. 45) Tier- und Fischopfer (vgl. Z. 40 ff.), und in Elatea (IG IX, 1 Nr. 182 S. 38 = Laum Nr. 31), wo noch im 2. Jahrh. n. Chr. außer einem Agon und einem Festmahl (*εὐωχία*) angeordnet wird (Z. 7: *ταῦρον θύεσθαι τῷ μνημείῳ μου.* — *Ἐναγίσματα* schlechthin ordnete Epikur (Diog. Laërt. X, 16) an, ähnlich die Stiftung von Odemisch in Lydien, Laum Nr. 82 Z. 3: *ἐναγισμὸν δὲ τοῦ ὑ[οῦ]*.

[3] So z. B. in der Epikteta-Stiftung (Laum Nr. 43) Z. 129: *ἐπιχεῖσθαι.* Siehe ebenda noch Z. 185 ff.: *τοῖς ἥρωσι ... ἱερεῖον καὶ ἱερά, ἔλλυτας ἐκ π[υ]ρῶν χοι/νίκων πέντε, καὶ τυροῦ καπυροῦ στ[α]τῆρος· παρεξεῖ δὲ καὶ στεφάνος τοῖς ἥρωσ[ι] καὶ τὰ λοι/πὰ τὰ ποτὶ τὰν θυσίαν πάντα, καὶ καρ[π]ωσεῖ τά // τε ἐκ τοῦ ἱερείου νομιζόμενα ἱερὰ κ[α]ὶ ἐλλύ/ταν καὶ ἄρτον καὶ πάρακα καὶ ὀψάρια τ[ρί]α* (also Opfer von Kuchen, Käse, Brot und Fischen). Vgl. auch Akreina, Galatien (Journ. of Hell. Stud. XIX, 1899, Nr. 25 S. 23 = Laum 204 Z. 4) ... *ἵνα σπονδὴν ἐπ[ι]//χύωσιν τὰ τέκ[να]*.

[4] Diog. Laërt V, 4 § 69.

*ἔχων ἢ ἐκπεπραχώς· καὶ ἃ ἂν εἰς τὴν ἐκφορὰν ἀναλωθῇ, καὶ εἰς τἄλλα τὰ νομιζόμενα.* Der *νομιζόμενα* wird später noch einmal gedacht § 71: *παρεχέσθωσαν δὲ Βούλων καὶ Καλλῖνος, καὶ ἃ ἂν εἰς τὴν ἐκφορὰν ἀναλωθῇ, καὶ τὰ ἄλλα νομιζόμενα.*

Im Stiftungsdekret von Delphi (159/158 v. Chr.), Laum Nr. 29, in dem Opfer, Gebete usw. für Eumenes II. beschlossen werden, werden die Gebete, wie folgt, angeordnet, Z. 19, 20: *Οἱ ἀεὶ ἱερεῖς τοῦ Ἀπόλλωνος ἐπεί κα πομπεύσωντι, κατευχέσθωσαν τὰ Εὐμένεια, καθὼς νομίζεται.* In der Stiftung der Epikteta (IG XII 3 Nr. 330 S. 80 = Laum Nr. 43) heißt es im *νόμος* des Familienvereins, Z. 189, 190: *τά//τε ἐκ τοῦ ἱερείου νομιζόμενα ἱερά,* und ebenda, Z. 183 ff.: *τ]ά τε ἐ/κ τοῦ ἱερείου νενομισμένα ἱερά* ... In der Seelgerätstiftung des Poseidonios von Halikarnaß (3./2. Jahrh., Laum Nr. 117) Z. 33 wird gesagt: *τῷ ἱερεῖ τὰ νομιζόμε[να] παρέχοντες εἰς τὰς θυσίας πάντα.*

Zu erwähnen ist auch der Eintrag in der Stiftungsliste von Magnesia (2. Jahrh. n. Chr.),[1] wo es in Z. 4 ff. heißt: *καταλιπόντας αὐτ[οῖς]// εἰς μνήμην χρήματα, ὥστε τῶι Ληνεῶνι μηνὶ τὰ [εἰ]/θισμένα αὐτοῖς προσφέρεσθαι.* Schließlich sei noch auf P. Lips 30 = Chrest. I 500 (Oxyrhynchos, 3. Jahrh. n. Chr.) Z. 1: *κα]θήκοντα τε[λ]ούσῃ ἔν τε ἐπισήμοις ἡμέραις* ...[2] hingewiesen.[3]

Wir können somit feststellen: Dieselben Feierlichkeiten zu Totenkultzwecken, ja sogar dieselbe Terminologie, kehren in den Seelgerätstiftungen wieder. Der Erblasser sichert

---

[1] Kern, Inschr. v. Magnesia Nr. 117 S. 106 = Laum Nr. 126, Z. 4 ff.

[2] Vgl. auch Oxy. 1121 (295 n. Chr.) Z. 14 f.: *πάλιν τὰ πρὸς τὴν κηδίαν αὐτῆς παρέσχον καὶ τὰ καθήκοντα ἐπὶ τῷ θ[υ]γάτρῳ ἐξετέλεσα.* Über den spätbyzantinischen P. Mon. 8 (letztes Viertel des 6. Jahrh. n. Chr.) Z. 4 ff., wo in einer christlichen Stiftung dieselben Ausdrücke verwandt werden, s. unten § 38 I a.

[3] Vgl. auch die Bestimmung des Gnomon des Idios Logos c. 17 über *τὰ καταλειπόμενα εἰς θυσίας* ... und dazu unten.

sich durch Rechtsgeschäft, eben durch die Stiftung, was ihm früher auf Grund des Brauches freiwillig geleistet wurde.

## § 25. Seelgerät und Familieneigentum

I. Mag man sich der Brunnerschen These von der Entstehung des Seelgeräts aus dem Totenteil oder der andern, jetzt wohl vorherrschenden Ansicht anschließen, nach der der Einfluß der Kirche und das römische Recht maßgebend waren,[1] in jedem Falle hat sich das christlich-germanische Seelgerät erst im Kampfe gegen das Familieneigentum und die Wartrechte durchsetzen müssen.[2] Das Aufkommen des christlich-germanischen Seelgeräts und die Zurückdrängung des Familieneigentums entsprechen einander.

Auch für das griechische Seelgerät drängt sich die Frage auf, ob es sich gegenüber dem Familieneigentum erst durchsetzen mußte.

II. Eine erschöpfende Darstellung der Entwicklung des Familieneigentums kann in diesem Zusammenhange nicht gegeben werden.[3] Es sei nur auf folgendes hingewiesen: Schon das Recht von Gortyn[4] zeigt einen verhältnismäßig fortgeschrittenen Zustand. Das Familieneigentum, die „latente Mitberechtigung der Kinder" schimmert bei einzelnen Bestimmungen nur noch durch.[5] Was Attika an-

---

[1] Siehe oben § 23 I.

[2] Vgl. Alfred Schultze, Ztschr. Sav.Stift. (Germ. Abt.) 35, 1914, S. 90 ff.

[3] Vgl. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 68 ff., 332 ff., 372 ff.; Ed. Meyer, Geschichte d. Altertums II § 196; Swoboda, Ztschr. Sav.-Stift. (Rom. Abt.) 26 S. 236 ff.; Rabel, Elterliche Teilung S. 528 ff.; Partsch, Bürgschaftsrecht I S. 145; Bruck, Schenkung auf den Todesfall S. 2 ff.; Kreller, Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der Graecoägyptischen Papyrusurkunden S. 178 ff.

[4] Über die Entstehungszeit s. oben S. 97 Anm. 2.

[5] Rabel, Elterliche Teilung S. 529 ff., ferner Ztschr. d. Sav.Stift.

langt, so hatte bekanntlich Solon — aber nur für den Fall des Fehlens von Söhnen — insoweit Testierfreiheit geschaffen, als er dem Hausvater die Möglichkeit gab, einen Adoptivsohn und Erben (gleichgültig ob durch Adoption unter Lebenden oder im Testament) außerhalb des *γένος* zu wählen; war eine Tochter vorhanden, so mußte sie dem zu ernennenden Erben als Frau gegeben werden.[1] Die attischen Gerichtsreden lassen nur noch Spuren der Hausgemeinschaft mit Anteilsrecht der Erben am väterlichen Gut ahnen. Im ganzen zeigt das Athen der Redner bereits eine individualistisch gestaltete Eigentumsordnung, in der sich nur noch sporadisch alte Vorstellungen behaupten.[2] Das Zeitalter des Hellenismus zeigt noch Überbleibsel wenigstens eines Verfangenschaftsrechts der Kinder. Hierher gehören insbesondere die Freilassungsurkunden, in denen die Zustimmung der Erben[3] oder aber die Kinderlosigkeit des Manumissors (*ἄτεκνος ὤν*)[4] ausdrücklich vermerkt ist.[5]

---

(Rom. Abt.) 30 S. 466, s. auch Kohler-Ziebarth, Recht von Gortyn (1912) S. 59.

[1] Hierzu eingehend Bruck, Schenkung auf den Todesfall S. 52 ff., Zur Geschichte der Verfügungen von Todes wegen im altgriechischen Recht S. 26 ff. und Ztschr. Sav.Stift., Bd. 32, S. 353 ff. — Vgl. auch Ed. Meyer, Geschichte d. Altertums II S. 300 sowie Glotz, la solidarité de la famille S. 336 ff.

[2] Rabel a. a. O. S. 533.

[3] Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 338 ff., 372 ff.; Calderini, La manomissione e la condicione dei liberti in Grecia (1908) S. 191; Latte, Heiliges Recht (1920) S. 98 Anm. 4.

[4] z. B. in Dodona, Epirus (2. Jahrh. v. Chr.), Collitz, Dialektinschriften II Nr. 1349 und Nr. 1350 (= Ditt. Syll.[2] 838 = Rec. des inscr. jur. gr. II 303, dazu die Bemerkungen der Herausgeber).

[5] Dazu Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 69 f., 338, 373 ff. (ausgehend von den Diokletianischen Reskripten C. 7, 16, 32 und 7, 20, 1); Beauchet II 479; Calderini S. 185; Latte S. 98 Anm. 4. Siehe auch P. Edmondstone lin. 14 ff. (abgedruckt Oxy. IV p. 202 ff. = Chrest. II 361) und Cairo 67089 (spätbyzantinisch) l. 26 ff und hierzu Kreller, Erbrechtliche Untersuchungen S. 191 bei und in Anm. 13, sowie unten.

Inwieweit es sich hierbei um ein wirklich noch empfundenes Beispruchsrecht oder um zu Formeln erstarrte Vorstellungen früherer Perioden handelt, muß freilich dahingestellt bleiben. Nichts auf der Welt ist konservativer als das Formular und diejenigen, die es handhaben.

In Ägypten beruht das Verfangenschaftsrecht der Kinder, die berühmte *κατοχή* im Edikt des Mettius Rufus (89 n. Chr.),[1] nach herrschender Ansicht auf Verträgen der Eltern, durch die ihr Eigentum zugunsten der Kinder gebunden wird.[2]

III. Uns interessieren in diesem Zusammenhange vor allem die Fälle, in denen die Mitwirkung der Erben bei Seelgerätstiftungen erkennbar ist.

In dieser Hinsicht kommt zunächst die Stiftung der Epikteta von Thera (zwischen 210 bis 195 v. Chr.) in Betracht. Epikteta testiert außer mit Einwilligung ihres *κύριος* auch mit Zustimmung ihrer Tochter Epiteleia (*συνευαρεστούσας . . . τᾶς θυγατρὸς ['Ε]πιτελείας*). Allerdings ist es nicht sicher, ob die Zustimmung der Epiteleia hier als Ausfluß eines wirklich noch bestehenden allgemeinen gesetzlichen Verfangenschaftsrechts anzusehen ist. Es kann sich auch hier wieder um eine vorsichtshalber zur absoluten Sicherung gebrauchte Formel handeln, die aus älterer Zeit beibehalten ist. In Betracht kämen auch ein Verzicht auf das Noterbrecht[3] oder der Ausschluß einer Anfechtung des Testa-

---

[1] P. Oxy. 237 VIII = Chrest. II 192, Z. 34 ff.

[2] Mitteis, Grundzüge II 96 S. 232 und Ztschr. d. Sav. Stift. 37 S. 324 zu P. Ryland 174 Z. 23; Eger, Zum ägyptischen Grundbuchwesen in römischer Zeit (1909) S. 53 Anm. 3, wohl auch Lewald, Beiträge zur Kenntnis des römisch-ägyptischen Grundbuchrechts (1909) S. 8, eingehend Kreller, Erbrechtliche Untersuchungen S. 182 ff., 188 f. (s. insbesondere S. 186 über das Absterben der Kinder-*κατοχή*), zustimmend v. Woeß, Untersuchungen über das Urkundenwesen und den Publizitätsschutz in Ägypten (1924) S. 190 Anm.

[3] Vgl. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 68.

ments, die, gleichviel aus welchen Gründen, einmal erfolgen könnte. Schließlich kann auch hier wieder an eine in concreto für die Tochter durch elterlichen Erbvertrag begründete Anwartschaft gedacht werden.[1]

IV. Eine weitere Spur der Existenz, oder vielleicht auch nur des Bewußtseins des Familieneigentums, läßt eine andere Stelle des Epiktetatestaments ahnen. Epikteta stiftet 3000 Drachmen für den Totenkult und bemerkt dazu (Z. 32), daß diese Summe „geschuldet werde als Hypothek auf den mir gehörigen und von mir selbst erworbenen Liegenschaften in Melainai“ (*ὥστε ὀφείλεσθαι αὐτὰς* [sc. *δραχμὰς τρισχιλίας*] *ἐπὶ/ τοῖς ὑπαρχουσί μοι αὐτοκτήτοις χωρίοις τοῖς ἐμ' Μελαιναῖ*[ς]).

Warum wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die verpfändeten Grundstücke *αὐτόκτητα* sind? Hier liegt möglicherweise ein Zusammenhang mit der oben behandelten alten Auffassung vor, nach der ursprünglich nur die *αὐτόκτητα* oder *κτέρεα* im Gegensatz zum Familiengut für den Totenteil und daher auch für den Totenkult des Verfügenden verwandt werden durften.[2]

---

[1] Siehe oben unter II.

[2] Eine interessante Parallele einer *Μνήμη*-Stiftung aus dem Selbsterwerb — allerdings aus den Surrogationen des Raubguts — erblicke ich in einer Notiz der „Kölnischen Volkszeitung“ 1915 Nr. 406 (Morgenausgabe vom 20. Mai), die ich Dölger, *ἸΧΘΥΣ* II (Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum) S. 389 Anm. 2, der sie in anderem Zusammenhange für das Fischopfer verwendet, entnehme: „In Verden besteht seit fast fünfhundert Jahren eine wohltätige Stiftung, die ihr Dasein einem der berüchtigtsten Seeräuber seiner Zeit verdankt. Es war der auch im deutschen Volkslied besungene Niklas Störtebecker, der im Jahre 1402 mit seinen Genossen gefangen und zu Hamburg hingerichtet wurde. Kurz vor seinem Tode stiftete Störtebecker aus den Einkünften seiner Höfe im Dorfe Walle bei Verden ein Vermächtnis, aus welchem die Angestellten des Domes zu Verden je sechs Heringe und sechs Brötchen und die Armen der Stadt je einen Hering und ein Brötchen erhalten ... die Verteilung wird jeweils am

Diese Vermutung wird durch einen Umstand bestärkt, auf den in anderem Zusammenhange Bruno Keil[1] aufmerksam gemacht hat. Er erklärt die Aufnahme der Hypothek *ἐπὶ τοῖς αὐτοκτήτοις ὑπαρχουσί μοι χωρίοις* damit, daß Epikteta nicht nur gemäß der ihr von ihrem Manne erteilten *ἐντολαί* für ihren Mann und ihre Söhne, sondern darüber hinaus auch für sich selber einen Totenkult eingerichtet hat.[2]

Wir finden hier also zum mindesten ein Indiz dafür, daß dieselbe Vermögensmasse — eben der Selbsterwerb — für die Totenmitgabe wie für das Seelgerät Verwendung fand.[3] Insofern könnte hier ein Zusammenhang zwischen Totenteil und Seelgerät festgestellt werden.[4] Dies läge ja auch

---

Sonntag Lätare im Dom und in der Johanniskirche angekündigt, der Akt selbst findet im Rathause statt."

[1] Hermes VI, 1893, S. 295.

[2] Konsequenterweise läßt sie — unter Modifizierung des *κοινὸν ἀνδρείον τῶν συγγενῶν* — auch die weiblichen Angehörigen des Geschlechts teilnehmen. „Die Frau verlangt eben Frauen in ihrem Kult."

[3] Eine Erwähnung des Selbsterwerbs im Hinblick auf die Verfügungsbefugnis (von Todes wegen) findet sich bei Plato, Nomoi XI c. 7, p. 924 A. Bei seinen Gesetzesvorschlägen, die von dem Motiv ausgehen, den *κλῆρος* in einer Hand zu erhalten und Singularzuwendungen an Nichterben zu beschränken, gestattet Plato dem Erblasser solche Singularzuwendungen an Dritte nur über den 10. Teil seines selbsterworbenen Vermögens (*τὸ τῆς ἐπικτήτου δεκατημόριον ἐξελόμενος*). Vgl. Bruck, Schenkung auf den Todesfall S. 103, 104, Ztschr. Sav.Stift. (Rom. Abt.) 32 S. 357, 358. Inwieweit Plato hier ein bestimmtes Recht vorschwebt, ist nicht ersichtlich. Die positiv-rechtlichen Verfügungsbeschänkungen geben jedenfalls nur rein zahlenmäßige Maxima, ohne des Selbsterwerbes zu gedenken (so Recht von Gortyn X 16 oder das attische Gesetz betr. die Zuwendungen an die unehelichen Abkömmlinge, die *νοθεῖα*), Bruck, Schenkung S. 103 ff., 149. Die Stelle in den Nomoi läßt jedenfalls noch die ursprüngliche Anschauung erkennen, daß nur über den Selbsterwerb verfügt werden darf, und paßt insoweit zu dem oben (§ 17) behandelten Quellenmaterial.

[4] Vgl. oben § 23 II.

in der Natur der Sache, da ja Totenteil und Seelgerät, wie wir oben sahen, in gleicher Weise die Pflege der Seele des Erblassers bezwecken.

Voraussetzung für diese Erklärung ist, daß zur Zeit der Errichtung der Stiftung noch eine Empfindung für den Unterschied zwischen Selbsterwerb und Familiengut bestand. Bei der Hervorhebung der *αὐτόκτητα*-Eigenschaft kann es sich auch hier wieder bereits um eine zur Formel erstarrte Übung handeln. Der frommen Frau aus altem dorischen Geschlecht und ihren Beratern ist die Konservierung alten Brauchs wohl zuzutrauen.

V. Eine weitere „ausdrückliche Verzichterklärung des Erben bei Stiftungen" erblickt Latte[1] in einer im Annual of the British School at Athens XVII S. 233 mitgeteilten Stiftung. Aus der Verzichterklärung folge, daß dem Erben hier ein Beispruchsrecht zustand.[2]

Es handelt sich in der von Ormerod und Robinson a. a. O. unter Nr. 10 mitgeteilten, bei Bazar-Ghediyi Orenlik unweit Adalia in Pamphylien aufgefundenen Inschrift (aus dem 1. Jahrh. n. Chr.) um die Zuwendung von 1500 Denaren, die ein gewisser Menneas dem Schatzamt eines Dorfes macht, um davon für Apollo (*θεῷ Ἀπόλλωνι τῷ ἐν τῇ κώμῃ*) ein Grundstück zu kaufen. Aus den Erträgen sollen alljährlich Opfer für den Gott und ein Festmahl der Dorfbewohner in Erinnerung an den Stifter (*ἀπομνημονεύειν τείνεσθαι τοῦ Μεννέου* Z. 5) gefeiert werden. Dann fährt die Inschrift fort Z. 5 ff.: *Ἐξεχώρησεν* / ........ *ṿδης Τειμοθέου ἡ ἀδελφὴ καὶ κληρονόμος τοῦ Μεννέου* / ........ *τοῖς ἰδίοις δικαίοις τὸν ὄντα ἐν τῇ κώμῃ* [*ἐ*]*γγ*[*νώ*]*μενον* ........ Die Herausgeber[3] meinen zu Z. 6: „At the beginning of the line we should perhaps read *ἐκ τοῦ ζῆν*] after *ἐξεχώρησεν* assuming the death of the sister of Menneas, but the word may simply refer to her departure from her native town."

[1] Heiliges Recht S. 98 Anm. 4. [2] Latte S. 98. [3] S. 234.

Angesichts des auch im folgenden mangelhaften Textes wird man eine Erklärung nur unter Vorbehalt geben dürfen. Folgt man der Ergänzung der Herausgeber, so liegt zwar eine ausdrückliche Verzichterklärung nicht vor. Die Hervorhebung des Todes (oder des Wegzugs?) der „Schwester und Erbin" des Stifters kann sich aber auf ein durch ihren Wegfall beseitigtes Hindernis der Verfügung beziehen, und dann kann man in der Tat an das Nichtmehrvorhandensein eines Einspruchberechtigten denken. Ergänzt man die Lücke nur mit dem Namen der *ἀδελφὴ καὶ κληρονόμος*, dann kann *ἐξεχώρησεν* bedeuten: „die N. N., die Tochter des Timotheus, die Schwester und Erbin des Menneas, hatte verzichtet." [1]

Allerdings sind auch noch andere Erklärungsmöglichkeiten denkbar. Der Vermerk könnte erfolgt sein, um angesichts der verhältnismäßigen Höhe der Summe[2] auch hier wieder festzustellen, daß eine Verletzung des Noterbrechtes nicht in Frage kommen könne. Auf alle Fälle kann auch diese nicht ganz zweifelsfreie Inschrift nur noch als schwache Spur des Familieneigentums aufgefaßt werden oder, um den von Rabel in anderem Zusammenhange angewandten Ausdruck zu gebrauchen, um ein nur noch „latentes" Mitberechtigungsrecht. Latte meint selber treffend: „Selbstverständlich kann es sich nur um Formeln handeln, die aus älterer Zeit beibehalten sind." Man erinnert sich in diesem Zusammenhange auch an die demotische *βεβαίωσις* zur ausdrücklichen Sicherstellung von

---

[1] Zu *ἐκχωρεῖν* vgl. auch die allerdings recht fragmentarisch überlieferte Stiftungsinschrift IG IV Nr. 659 S. 114 = Laum Nr. 7 (Argos) Z. 18, ferner Dem. 41, 5, s. auch A. B. Schwarz, Die öffentliche und private Urkunde im römischen Ägypten (1920) S. 221 ff. und Preisigke, Wörterbuch d. griech. Pap.Urk. v. *ἐκχωρέω* und *ἐκχώρησις*.

[2] Über die Höhe der für Totenfeiern gestifteten Summen s. die Zusammenstellungen bei Poland, Vereinswesen S. 513; Laum, Stiftungen I S. 141.

Verträgen gegen irgendwelche Angriffe von Verwandten im Pap. Edmondstone Z. 14 ff. (abgedruckt Oxy. IV p. 202 ff. = Chrest. II 361), wo es sich um eine Freilassung (354 n. Chr.) handelt, ferner um den Kaufvertrag aus Augusteischer Zeit bei Wessely, Spec. gr. tab. 13 Nr. 29 lin. 13 ff. (S. 6).[1] Hier handelt es sich nur darum, die Abwesenheit von Beispruchsrechten in concreto zu versichern.[2]

Bei der Beurteilung der hier besprochenen Fälle ist endlich auch der zahlreichen, zum Teil älteren Fälle von Seelgerät- und sonstigen Stiftungen zu gedenken, bei denen die Erben gar nicht erwähnt werden.

VI. Im Ergebnis können wir sonach feststellen, daß sich auch in hellenistischer Zeit Spuren eines Verfangenschaftsrechts der Kinder erkennen lassen, das sich auch der Seelgerätstiftung gegenüber geltend macht. Aber es sind ziemlich schwache Überbleibsel. Das Familieneigentum spukt nur noch.[3] Einen Kampf zwischen Seelgerät und Familieneigentum, wie er in Deutschland nach der Einführung des Christentums durchgefochten wurde, scheint es in Griechenland nicht gegeben zu haben. Er hätte stärkere Spuren hinterlassen.[4]

---

[1] = Grundzüge II S. 169. [2] So Kreller S. 192.

[3] Siehe auch das Reskript D. 8, 55, 6 (allerdings erst von Diokletian aus dem Jahre 294 n. Chr.). Dort liegt jedenfalls eine Schenkung, wenn auch nicht zu Seelgerätszwecken vor, die die Schenkerin hinterher wegen fehlender Zustimmung von Mann und Kindern widerrufen will. Der Kaiser bemerkt ziemlich barsch: „Desine itaque postulare, ut donatio quam perfeceras revocetur sub praetextu mariti ac liberorum absentiae cum huius firmitas ipsorum praesentia non indigeret.“ Das Reskript bezog sich offensichtlich auf griechische Verhältnisse (Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 374).

[4] Das bereits der hellenistischen Periode angehörende Gesetz von Gambreion in Mysien (CIG 3562 = Rec. des inscr. jur. gr. I S. 19) schränkt Z. 9 ff. die *νόμιμα* ein. Das kann sich möglicherweise auch gegen den in Seelgerätstiftungen angeordneten übermäßigen Totenkult gerichtet haben, wie sie ja in den hellenistischen Gemeinden Kleinasiens vor-

Der tiefere Grund dieser entwicklungsgeschichtlichen Verschiedenheit dürfte darin zu erblicken sein, daß zur Zeit, als das Seelgerät aufkam, das Familieneigentum mit seinen Nachwirkungen in Griechenland bereits im Absterben begriffen war, während Deutschland die kulturelle und rechtliche Entwicklungsstufe der hellenistischen Epoche noch lange nicht erreicht hatte. Das Aufkommen des christlich-germanischen Seelgeräts fällt ins mittelalterliche Deutschland. Das griechische Seelgerät entsteht erst, als das griechische Mittelalter längst vorüber war.[1]

---

kamen. Dann würden wir hier einmal die Spur einer gesetzlichen Reaktion gegen das Seelgerät konstatieren können.

[1] Siehe auch unten § 39.

## 2. Kapitel

# DIE TREIBENDEN FAKTOREN FÜR ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DES GRIECHISCHEN SEELGERÄTS

### § 26. Hinweis auf die religiösen Strömungen im Hellenismus

Eine rechtshistorische Untersuchung, die nicht nach den Motiven der Entwicklung fragen wollte, bliebe an der Oberfläche haften. Es gilt, den inneren Zusammenhängen nachzuspüren. Die Fragen erheben sich: Was war der Grund für die Entstehung der griechischen Seelgerätstiftung? Wie kommt es, daß sie gerade um den Beginn der hellenistischen Epoche aufzutreten beginnt? Erscheint sie doch erst in einer Zeit, in der die Totengabe bereits im Verschwinden begriffen ist.

Nur im Rahmen der großen religiös-philosophischen Bewegung, die in der hellenistischen Epoche einsetzt, sind die wichtigen rechtlichen Umbildungen und Neubildungen zu verstehen, die sich mit der Ordnung der Verhältnisse post mortem befassen. Auszugehen ist daher von den religiösen und philosophischen Strömungen im Hellenismus.

I. Die griechische Religion hatte sich gewandelt. Die künstlerische und anthropomorphe Ausgestaltung der Götterwelt bei Homer und Hesiod — diese allzu menschlichen Götter, die ehebrechen, betrügen und stehlen[1] — hatte die Kritik der jonischen Denker, eines Xenophanes, eines Heraklit, hervorgerufen, die Spekulation und Mystik der Orphiker vorbereitet. Die athenische Aufklärung des 5. Jahr-

---

[1] Typisch Xenophanes fr. 11 (Diels), s. auch fr. 14—16.

hunderts setzt die Arbeit der Jonier fort.[1] Die Grundlagen aller religiösen und menschlichen Verhältnisse: Religion und Moral, Verfassung des Staats und der Gesellschaft, das Eigentum und die Beziehungen der Geschlechter werden zu Gegenständen skeptischer Forschung und Kritik.[2]

Das Verhältnis der einzelnen Denker zur alten Volksreligion ist verschieden. Während z. B. bei Sokrates, auch bei Plato, eine starke Pietät gegenüber den alten Traditionen zu erkennen ist — Sokrates wurzelt noch in der Volksreligion[3] —, ist die Weltanschauung des Aristoteles, wenn sie auch noch an einer Verbindung von Religion und Philosophie festhält, bereits ganz individualistisch gestaltet.[4]

Die alten Anschauungen sind nicht kampflos gewichen. Beide Strömungen ringen miteinander. Die Tragiker lassen die Zweifel erkennen. In der attischen Komödie setzt sich die Demokratie Athens gegen die zersetzende Kritik zur Wehr.[5] Die Aufklärungsideen des 5. und 4. Jahrh. drängen die politisch orientierte Religion der Polis ebenso wie die volkstümliche oder mystisch vertiefte Frömmigkeit in die niederen und kleinbürgerlichen Kreise,[6] wir begegnen aber

---

[1] Vgl. J. Geffcken, Die griechische Aufklärung, Neue Jahrb. f. klass. Alt. 51 (1923) S. 15 ff., jetzt auch Otto, Kulturgeschichte des Altertums 1925, S. 73.

[2] Vgl. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur S. 14, 57 ff.; Kaerst, Geschichte des Hellenismus, 1. Teil, 2. Aufl. (1917) S. 53 ff.; Rohde, Psyche II, S. 296 ff.; auch Percy Gardner, New chapters in Greek history (1892) S. 413 ff.; ferner Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl. (1894) S. 68 ff., 196 ff.; Überweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, 11 Aufl. (1920), S. 427 ff.

[3] Vgl. Julius Stenzel, Über den Zusammenhang des Dichterischen und Religiösen bei Platon, in Schles. Jahrb. II (1924) S. 150.

[4] Wendland S. 58, 59; s. auch Gardner S. 441 ff.

[5] Wendland S. 58.

[6] Siehe auch Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Vortrag, 2. Aufl. 1920, S. 3.

gelegentlich auch vornehmen Familien, in denen sich die *εὐσέβεια* der Alten erhielt.[1]

Der Beginn der hellenistischen Epoche vertieft die Bewegung, die mit der Auflösung der alten griechischen Religion endet. Der Zusammenbruch der Stadtstaaten und ihr Aufgehen im Weltreich Alexanders führt zum Zusammenbruch auch der politisch orientierten Religion der Polis. Die lokalen Stadtgötter verlieren immer mehr an Kraft. Im Laufe des 3. und 2. Jahrh. v. Chr. tritt die wesentlich ethisch orientierte Philosophie immer mehr an die Stelle der Religion.[2] Der Boden für den griechisch-orientalischen Synkretismus in den hellenistischen Monarchien ist vorbereitet. Er ist der Vorläufer des religiösen Synkretismus des römischen Kaiserreichs. Eine neue stärkere Begründung der sittlichen Ideale bringt erst das Eindringen der orientalischen Religionen.[3] Griechische Philosophie und orientalische Religiosität haben dann auf das Christentum starken Einfluß ausgeübt.

II. Die neue Zeit macht vor den eschatologischen Fragen nicht halt. Die alten Auffassungen vom Leben nach dem Tode werden revidiert.

Das wirkt auch auf die rechtliche Gestaltung der Lage nach dem Tode ein.

Eine neue Geschäftsform entsteht: eben die Seelgerätstiftung, eine alte, das Testament, bildet sich um: Der altgriechische Dualismus der Verfügungen von Todes wegen weicht dem neuen hellenistischen Testament.[4] Auch das Weihgeschenk ändert seine rechtliche Natur.[5]

---

[1] Vgl. unten § 32 III.

[2] Wendland S. 59 ff.; Reitzenstein S. 5 ff.; Überweg-Praechter S. 427 ff.; Gardner S. 443 ff.

[3] Reitzenstein a. a. O., s. auch Schubart, Ägypten von Alexander dem Großen bis auf Mohammed (1922) S. 94.

[4] In letzterer Hinsicht s. unten § 36.

[5] Hierzu später an andrer Stelle.

In diesem Zusammenhange haben wir es zunächst mit dem Seelgerät zu tun. Seine Entstehung beruht auf dem Zusammenwirken verschiedener Faktoren.

Im folgenden soll versucht werden, den verwickelten Entstehungsprozeß zu rekonstruieren, in dem sich die Zerrissenheit dieses differenzierten Zeitalters widerspiegelt.

## § 27. I. Der hellenistische Skeptizismus

I. Zu den Grundzügen des hellenistischen Zeitalters gehört, wie wir sahen, der Skeptizismus, der sich übrigens — wie auch heute noch — zuweilen mit mystischen Vorstellungen paart.[1] Die Furcht vor dem „Wiedergänger“ verschwindet, selbst der Glaube an ein Jenseits gerät ins Wanken.

Der Wandel der Anschauungen läßt sich auch deutlich auf sepulkral-epigraphischem Gebiete erkennen. Die Grabinschriften vom 7. bis etwa ins 4. Jahrh. v. Chr. beweisen eine unerschütterliche Sicherheit des Jenseitsglaubens.[2] In der folgenden Periode des Frühhellenismus beginnen Un-

---

[1] Skeptische Anwandlungen treten, wenn auch vereinzelt, schon früher auf; so finde ich bereits bei Theognis (um 540—500 v. Chr.) den Gedanken, daß dem Toten alles gleichgültig sein kann *Ἐλεγεία* v. 1193 ff:

*Οὐκ ἔραμαι κλισμῷ βασιληίῳ ἐγκατακεῖσθαι*
*τεθνεώς, ἀλλά τί μοι ζῶντι γένοιτ' ἀγαθόν.*
*ἀσπάλαθοι δὲ τάπησιν ὁμοῖον στρῶμα θανόντι·*
*(τῷ) ξύλον (οὐ) σκληρὸν γίνεται, οὐ μαλακόν.*

„Ob man, wann ich gestorben, ein königlich Lager bereitet,
Kümmert mich nicht: Dies Gut sei mir im Leben beschert;
Dornen sind ebensogut wie Teppiche Streu für den Toten:
Nichts liegt daran, ob Holz härter, ob weicher es ist.“ —

[2] Vgl. hierzu C. M. Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften, ein Beitrag zur monumentalen Eschatologie (1897), besonders S. 10 ff., 71 ff. (mit zahlreichen Belegen). Siehe auch denselben, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums (1900) S. 3 und 220.

sicherheit und Zweifel aufzutreten,[1] die sich später bis zur schroffen Leugnung steigern, wenngleich es natürlich auch Inschriften gibt, die noch gläubige Sicherheit atmen.

Angesichts solcher Änderung der Anschauungen muß die Pietät der Hinterbliebenen schwinden.[2] Früher besorgten die *ἔγγονοι* den Totenkult als selbstverständliche Pflicht. Hauptzweck der Ehe war ja die Kindergewinnung, „der Hunger nach dem Totenkult der Nachkommen".[3] Ist der Sohn unmündig, so leistet der Vormund für ihn den Kult,[4] wer keinen Sohn hatte, nahm ja gerade zur Sicherung seines Kults einen Sohn an.[5] Zur Zeit der Redner ist diese Vorstellung in Athen noch durchaus lebendig.[6]

Aber etwa vom Beginn des 3. vorchristlichen Jahrhunderts ab sichert sich der Erblasser immer häufiger selber den Totenkult. Man traut den Erben nicht mehr. Bereits im Athen der Rednerzeit beginnt der Brauch der Jahresopfer (*ἐνιαυσία*) am Grabe zurückzutreten. Er wird nur so lange beobachtet, als die Erinnerung an den Verstorbenen in der Familie noch lebendig war.[7] Dem Erblasser kommt

---

[1] z. B. *εἴ γέ τι ἔστι* (*ἐστέ*) *κάτω* (CIG 6442). Weitere Belege bei Kaufmann, Jenseitshoffnungen S. 73 ff.; Rohde, Psyche II S. 393.

[2] Vgl. Laum, Stiftungen I S. 41.

[3] Vgl. K. O. Müller, Die Dorier II, 2. Aufl. von Schneidewin S. 187; ferner Rohde, Psyche II S. 252 Anm.; Bruck, Schenkung auf den Todesfall S. 105 und Grünhuts Zeitschrift 50 (1914) S. 547; Schreuer, Deutsches Privatrecht, 1921, S. 375. — Bezeichnend ist z. B. Herodot VI, 86 (schwerste Strafe für den Frevel eines gewissen Glaukos ist das Aussterben der Nachkommenschaft: *οὔτε τι ἀπόγονον ἔστι οὐδὲν, οὔτ' ἱστίη οὐδεμία νομιζομένη εἶναι Γλαύκου*).

[4] Isae. de her. Cleonymi I, § 10.

[5] Vgl. Recht von Gortyn X, 42 ff.: *τέλλεμ μὲν τᾶ θῖνα καὶ τὰ ἀνθρώπινα.*

[6] Siehe die oben S. 177 Anm. 4 angegebenen Stellen aus den Rednern.

[7] Isae. de her. Menecl. (2) 46: *μηδεὶς . . . ἐναγίζῃ αὐτῷ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν.* (Über die wohl auf die *ἐναυσία* bezügliche Bestimmung des Gesetzes von Julis B 4 ff.; vgl. Dareste-Haussoulier-Reinach, Rec. I, 17.) — Bezeichnend ist auch das attische Gesetz bei Ps.Dem.

es, wie zahlreiche Inschriften zeigen, aber gerade darauf an, daß sein Seelenkult *εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, εἰς τὸ αἰώνιον* gepflegt wird.[1]

Hier greift der auf die Dauer angelegte juristische Mechanismus der Stiftung ein, der an Stelle des kraftlos gewordenen religiösen und sittlichen Gebots den Totenkult gewährleisten soll. Der Erblasser wendet bestimmte Vermögensbestandteile einer juristischen Person, dem Staat, Tempelverwaltungen, Vereinen — bestehenden oder eigens zu diesem Zwecke gegründeten — mit der Auflage zu, ihm den Totenkult zu verrichten.[2]

Ich gebe im folgenden einige Beispiele, die einen Blick in die Seele der Stifter und ihre Motive gestatten.

Das Mißtrauen, das den Nachkommen hinsichtlich der Ausführung des Totenkults entgegengebracht wird, zeigen die peinlich genauen Vorschriften des Testaments der Epikteta[3] und des Vereinsstatuts, das gemäß den Wei-

c. Macart. 43, 58, wonach, falls niemand einen im Bezirk eines attischen Demos Verstorbenen begraben will, der Demarch die Vornahme des Begräbnisses und die Bestattungsriten „den Besitzern der Nachlaßsachen“ (*τοῖς τὰ χρήματα ἔχουσιν*) und erst subsidiär den Verwandten (*τοῖς προσήκουσιν*) auferlegt. Das Gesetz ist bekanntlich von Partsch, Bürgschaftsrecht S. 241, zur Begründung seiner Theorie der Haftung für die Nachlaßschulden verwandt worden. (Hierzu jetzt besonders Kreller, Erbrechtliche Untersuchungen S. 33 und die dort Zitierten.) Diese Frage kann hier dahingestellt bleiben. Für uns ist es von Wichtigkeit zu sehen, daß schon zur Zeit der attischen Redner trotz der damals noch starken Frömmigkeit und der Wertschätzung des Totenkults gerade in den Kreisen der attischen Kleinbürger (vgl. Rohde, Psyche I S. 251) Fälle, in denen die Verwandten Begräbnis und *νομιζόμενα* verweigerten, doch schon so häufig vorgekommen sein müssen, daß eine gesetzliche Regelung erforderlich wurde.

[1] z. B. in einer Inschrift aus Tralleis in Lydien (Laum Nr. 96) Z. 4: *ὡς ἐπὶ τὸν αἰῶνα καθ' ἕκα[στον // ἔτος τῆς] γενεσίου [αὐτο]ῦ ἡμέρας.* Dittenberger, OGI Nr. 383 S. 591 = Laum Nr. 210 Z. 9 ff.: *εἰς χρόνον ... αἰώνιον* und anderwärts. [2] Vgl. unten §§ 32—34.

[3] Rec. des inscr. jur. gr. II 76 ff. = Laum Nr. 43.





sungen dieses Testaments von dem Familienverein zur Besorgung des Totenkults errichtet ist.

Die Erhaltung des Museions und des Heroons nebst ihrer Ausstattung ist ebenso wie die Festlegung des Stiftungskapitals in jeder erdenklichen Weise gesichert. Man lese z. B. die Bestimmungen über eine besondere Kommission (Z. 242 ff.) *εἴ κά τινες μὴ ποιῶντι τὰ κατὰ τὸν νόμον* (sc. wider das Vereinsstatut) *εἴ τὰν διαθήκην εἴ τὰ δόξαντα,*[1] sowie die Strafbestimmungen für den Fall jemand auch nur wagen sollte, (Z. 257 ff.) *μήτε εἶπαι μήτε γράψαι*, den Verein aufzulösen, die Opfer oder das Grundkapital zu schädigen. *Ὁ/ εἴπας ἢ γράψας στερέσθω τοῦ κοινοῦ καὶ ὀ/φειλ[έ]τω αὐτῶι δραχμὰς πεντακοσίας // καὶ πρακτὸς ἔστω καὶ ἀπὸ ἐνεχυρασίας/κατὰ τὸς νόμος ὑπὸ τοῦ χρήζοντος* (also eine Art Popularklage!) *τῶν συγγενῶν.*

Die Strafbestimmungen richten sich keineswegs bloß gegen die näheren und entfernteren Verwandten, die in dem Familienverein zusammengeschlossen werden, sondern sogar trotz des offensichtlich innigen Familienverhältnisses, in dem Epikteta zu ihren Kindern stand, auch gegen Epiteleia, die leibliche Tochter der Stifterin.[2]

Selbst diese vornehme und fromme Angehörige eines alten dorischen Adelsgeschlechts[3] verläßt sich nicht mehr auf Pietät und Kindesliebe, man zieht die rechtliche Sicherung der Stiftung vor.

Ganz ähnlich sind die Sicherungsbestimmungen, die Diomedon von Kos (2. Jahrh. v. Chr.)[4] in seiner Familienstiftung den *τῶν ἱερῶν κοινωνεῦντες* auferlegt. Auch hier

---

[1] Entsprechend der Bestimmung im Testament Z. 53 ff.: *κύρι/ον ἔστω τὸ κοινὸν κωλῦον τὸν τούτων τι ποι/οῦντα.*

[2] Z. 70 ff.: *Εἰ δέ κα μὴ ἀπο⟨ι⟩ // δῶι Ἐπιτέλεια . . . τὰς διακοσίας δέκα δραχμάς, ἔστω ἁ καρπεία / τῶν προδεδη[λ]ωμένων χωρίων τῶν ἐμ Μελαι/ναῖς τοῦ κοινο[ῦ] τοῦ ἀνδρείου τῶν συγγενῶν κτλ.*

[3] Über die Familie der Epikteta vgl. Hiller v. Gaertringen bei Pauly-Wissowa VI Sp. 123, Laum I S. 15 Anm. 3.

[4] Rec. des inscr. jur. gr. II S. 94 = Laum Nr. 45.

sind genaue Veräußerungs- und Verpfändungsverbote, hypothekarische Sicherungen u. a. vorgesehen.[1]

Auch Poseidonios von Halikarnaß, der, wie seine Stiftung ergibt, ebenfalls einer vornehmen und frommen Familie angehört — er hat vor Anordnung der Stiftung sogar einen Orakelspruch eingeholt —, hegt Mißtrauen gegen seine Nachkommen, obwohl dort sogar *τῶν ἐκγόνων ὁ πρεσβύτατος ὢν* den Kult leiten soll und trifft Bestimmungen für den Fall, *ἂν δ[ὲ] μὴ ἀπο/διδῶι*. Er traut also nicht einmal seinem erstgeborenen Sohn!

Dieses Mißtrauen kehrt in den Seelgerätstiftungen ständig wieder, selbst in den Philosophentestamenten.[2]

III. Ein ganzes System von Sicherungsvorschriften wird ausgebildet;[3] sie sollen das Stiftungskapital sichern[4] und einen Zwang zur Erfüllung der Auflage statuieren. Mit Erzwingung der Auflage werden betraut: die Miterben,[5] vor allem aber der Staat,[6] besonders wenn ein öffentliches

---

[1] Charakteristisch für die peinliche Genauigkeit, mit der alle Eventualitäten vorbedacht sind, Z. 81 ff.: *Μὴ ἐξέ/στω δὲ τοῖς κοινωνοῦσι τῶν ἱερῶ[ν γε/ω]ργεῖν τὰ τεμένη, μηδ' ἐν τοῖς ξ[ενῶσ/ι ἐ]νοικεῖν μηδ' ἐν τῆι οἰκίαι τῆι ἐπὶ [τοῦ τε]/μένευς μηδ' ἀποθήκηι χρᾶσθαι τ[ῆι αὐ//λῆι τῆι ἐν τῶι ἱερῶι μηδ' ἐν τῶι περιπάτω[ι, / ἄ]μ μὴ πόλεμος ἦι.*

[2] Siehe unten § 33.

[3] Diese Sicherungsvorschriften treten auch bei anderen Stiftungen (insbesondere solchen für den Götterkult) auf. Siehe hierzu Laum, Stiftungen I S. 169 ff.

[4] Veräußerungs- und Verpfändungsgebote hinsichtlich des Stiftungsvermögens z. B. Thera (IG XII 3 Nr. 330 = Rec. des inscr. jur. gr. II p. 77 ff. = Laum Nr. 43 Z. 42 ff.) und Kos (Laum Nr. 45 = Rec. II p. 94 Z. 45 ff.). Vgl. auch Laum Nr. 210 Z. 69. — Über Unkündbarkeit des auf Hypotheken ausgeliehenen Stiftungskapitals für den Schuldner sowie die Stiftungsverwaltung s. Amorgos (Laum Nr. 50) Z. 20 ff., ebenda Z. 28 ff. über Erhöhung des Hypothekenzinses für die Stiftungsgelder auf das Anderthalbfache im Falle unpünktlicher Zahlung.

[5] Kos (Laum Nr. 45 Z. 129 ff.).

[6] z. B. Verpflichtung der *ἐπιμήνιοι* zur Rechenschaftsablegung über die Opfer *πρὸ τοῦ δήμου* (Halikarnaß, Laum Nr. 117 Z. 45 ff.).

Interesse vorliegt.[1] Auch Popularklagen sind vorgesehen.[2] Ist ein Familienverein Stiftungsempfänger, so hat dieser die Erfüllungskontrolle gegenüber dem mit dem Vollzuge betrauten Organ.[3] Besondere Stiftungsverwalter (ἐπιμεληταί) werden bestellt,[4] die ebenfalls wieder einer Kontrolle unterliegen. Manchmal enthält auch das staatliche Stiftungsdekret oder das Vereinsstatut (νόμος) Strafbestimmungen, für den Fall Vereinsämter zur Ausführung der Stiftung nicht angetreten[5] oder nicht gehörig verwaltet werden. Strafbestimmungen werden, wie erwähnt,[6] bereits für den Fall vorgesehen, daß Anträge gestellt werden, die eine Schädigung der Stiftung herbeiführen könnten.[7]

Zuweilen fehlt der Erfüllungszwang; denn es gibt natürlich auch noch im hellenistischen Zeitalter Erblasser, die ihren Hinterbliebenen vertrauen.[8]

---

[1] So Amorgos (Laum Nr. 50), wo ein Volksfest mit dem Totenkult verbunden wird (vgl. § 2194 BGB.).

[2] So Amorgos (Laum Nr. 50) Z. 129 ff.: γραφέσθ[ω] δὲ ὁ βουλόμενος Αἰγιαλέω[ν // οἷ]ς ἔξεστιν πρὸς τὸν θεσμοθέτην ἐπὶ τῶι ἡμίσει. Vgl. auch oben im Epiktetatestament S. 196.

[3] z. B. Laum 43 Z. 53 ff.

[4] z. B. Kalaureia (Laum Nr. 57) Z. 10 ff.: τοὺς δὲ ἐπιμελητὰς τ[οὺ]ς αἱρεθέντας τά τε λοιπὰ ἐπιμελεῖσθαι. Hier könnte man an von der Erblasserin ernannte ἐπιμεληταί, also Testamentsvollstrecker oder inter vivos ernannte Treuhänder denken (das ἀνέθηκε Z. 1 läßt nicht erkennen, ob ein Testament oder eine Schenkung der Zuwendung zugrunde liegt), es handelt sich aber wohl um Stiftungsverwalter, die vom Volke gewählt werden sollen (wie in Amorgos Laum Nr. 50 Z. 50 ff., 87 ff. oder in Didyma, Laum Nr. 129b Z. 4 ff.). Daß die Stiftung an den Poseidontempel erfolgt, steht nicht entgegen, da Staats- und Tempelverwaltung oft zusammenfallen (vgl. unten § 32 Anm. 1).

[5] z. B. Laum Nr. 43 Z. 162 ff., 169 ff., 230 ff., 237 ff.

[6] Siehe oben S. 196.

[7] Vgl. noch Amorgos (Laum Nr. 50 Z. 125 ff.), Didyma (Laum Nr. 129b Z. 41 ff.), Eretria (Laum Nr. 61 Z. 51 ff.) u. a.

[8] So begnügt sich der vorverstorbene Gatte und der ebenfalls vorverstorbene Sohn der Epikteta, soweit ersichtlich, mit einem Auftrage

**Manchmal wird die Auflage durch eine Bedingung ersetzt,[1] besonders bei Substitutionen.**

---

(*ἐντολή*), entsprechend dem römischen fideicommissum. Vgl. Laum Nr. 43 Z. 7 ff.: *ἀπολείπω κατὰ τὰν γεγενημέναν μοι ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς Φοίνικος ἐντολάν* (s. auch ebenda Z. 17 ff.). In derselben Weise überträgt Phaëna, wie das Ehrendekret von Mantinea ergibt, einer Tochter und einer Enkelin die Ausführung gewisser jährlicher Aufwendungen zur Pflege des Gedächtnisses (Le Bas-Foucart, Voyage arch. II Nr. 352i = Laum Nr. 4 Z. 18 ff.: *τὰς γὰρ ἀντ' ἐνιαυτοῦ γιν[ο]μένας δαπάνας [ἀ]π' αὐτᾶς ἐντέταλται ἐπιτελεῖν ... τὰς ἐγγόνους αὐτᾶς*). Bei den inschriftlich überlieferten Stiftungen, die ja regelmäßig nur Auszüge der Originalurkunden darstellen, läßt sich allerdings nicht mit Bestimmtheit feststellen, ob im Original nicht doch Erfüllungszwang vorgesehen war. In P. Oxy. 494 = Chrest. II 305 Z. 22 ff.: *δώσει δὲ ἡ γυνή μου καὶ μετὰ τελευτὴν αὐτῆς ὁ υἱός μου Δεῖος τοῖς δούλοις μου καὶ ἀπελευθέρ[οι]ς εἰς εὐωχίαν αὐτῶν, ἣν ποιήσονται πλησίον τοῦ τάφου μου κατ' ἔτος τῇ γενέθλιᾳ μου ἐφ' ᾧ διέπω ἀργυρίου δραχμὰς ἑκατόν* handelt es sich um eine ungesicherte Auflage an die Frau als Vorerbin und nach deren Tode an den Sohn als Nacherben (Kreller, Erbrechtliche Untersuchungen S. 311, 246). Ebenso dürfte auch in dem Testamentsfragment Lips. 30 = Chrest. I, 1 Nr. 500 eine ungesicherte modale Zuwendung an die Erben vorliegen. — Über die Übertragung des Totenkults an Treuhänder s. unten §§ 33 u. 38 I a.

[1] Epiktetatestament Z. 70 ff. (s. oben S. 196 Anm. 2), ferner Halikarnaß (Laum Nr. 117) Z. 28 ff.: *Ἂν δ[ὲ] μὴ ἀπο/διδῶι* [sc. der mit der Nutzung des Stiftungsguts und der Priesterschaft bedachte jeweilige älteste Nachkomme] *ἢ μὴ θέλῃι καρπεύειν, εἶναι τὰ ὑποκείμενα κ[οι]νὰ καὶ τοὺς ἐπι-[μ]ηνίους ἐγδιδόναι κτλ.* — In den Grabschriften von Hierapolis (Jahrb. d. arch. Inst. Erg.Heft IV Nr. 133 = Laum Nr. 180) wird ein Geldvermächtnis an die Zunft der Nagelschmiede *πρὸς [διανομὴν] κατὰ ἔτος ἐπὶ τῇ σορ[ῷ] στεφανωτικοῦ* dadurch gesichert, daß im Falle der Nichterfüllung die Zuwendung an die Zunft der Erzarbeiter, eventuell an die Purpurfärber fallen soll (*Ἐὰν δὲ μὴ δώσουσιν, εἶναι τῆς συ[ντεχνίας] / τῶν καλαέω(ν)· εἰ δὲ μή, δοθῆναι [ὡς?] ἐπιμελημένον τῶν πορ[φυροβά]//φων*). Siehe auch CIG II Nr. 3028 S. 623 = Bull. Corr. Hell. 19 (1895) S. 556 = Laum Nr. 75 (Ephesos) und dazu unten § 34 II. In der fragmentarischen Grabinschrift von Kawadjyk (Laum Nr. 78a), in der Grabschutz und Totenfeier unter Zuwendung von Vermögen an eine aus den Bruchstücken nicht mehr ersichtliche Genossenschaft angeordnet werden, wird für den Fall der Nichterfüllung eines einzelnen bestimmt Z. 5: *τό τε μέρος αὐτοῦ / [ἔστω τῶν λοι]πῶν*, wenn aber alle verstoßen sollten, dann Z. 11: *[λαβέτωσαν δ]ὲ [οἱ ἱε]ρ[ο]ὶ τ[οῦ] ἱερ[οῦ κτλ.*

Die Verbindung von Recht und Religion zeigt sich darin, daß der Stifter den rechtlichen Zwang durch Flüche[1] oder fromme Wünsche[2] zu verstärken bestrebt ist.

Aus dem römischen Ägypten gehört hierher c. 17 des Gnomon des Idios Logos (2. Jahrh. n. Chr.): *Τὰ καταλειπόμενα εἰς θυσίας κατοιχομένων, ὅταν μή[κ]ετι ὦσιν οἱ ἐπιμεληθησόμενοι τού[[του]],*[3] *ἀναλαμβάνεται.*[4]

Man sieht daraus, daß der Totenkult trotz aller Vorsichtsmaßregeln in Frage gestellt war, wenn der mit dem Totenkult belastete Erbe, Testamentsvollstrecker oder Treuhänder weggefallen waren.[5] Daß der Fiskus, der das Hinterlassene einzog, „mit den caduca wohl auch die Last der sacra übernommen haben wird“,[6] steht nicht fest. Selbst wenn der hierfür erforderliche Verwaltungsapparat vorhanden gewesen sein sollte, kann diese öffentliche Fürsorge für den Totenkult nur recht summarisch gewesen sein.

## § 28. II. Das Beharrungsvermögen der alten Kultformen (eschatologische Inkonsequenzen)

I. In der skeptischen Aufgabe der alten Vorstellungen vom Fortleben der Seele und der gleichzeitigen Aufnahme der Seelgerätstiftung liegt ein Widerspruch, der schon den Alten aufgefallen ist.[7] Warum legt man überhaupt

---

[1] Laum Nr. 210 Z. 115 ff., 205 ff., 234 ff.

[2] Laum Nr. 45 Z. 114 ff., Laum Nr. 117 Z. 52 ff.

[3] Lies *τούτων* (Schubart, Gnomon S. 15).

[4] Lenel-Partsch übersetzen: „Quod ad sacra defunctis instituenda relinquitur, si iam non sint qui eorum curam habeant, aufertur.“ (Zum sog. Gnomon des Idios Logos, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1920, Abh. 1, S. 14.)

[5] Über das Problem der Kontinuität s. auch unten § 33 II.

[6] So Lenel-Partsch a. a. O. — Paul M. Meyer, Juristische Papyri (1920) S. 321 und Schubart, Ztschr. f. ägypt. Sprache Bd. 56 (1920) S. 88 schweigen in dieser Hinsicht.

[7] Cicero, de fin. II c. 31, 102 (s. unten S. 205 Anm. 2).

noch Wert auf den Totenkult, wenn der Jenseitsglauben erschüttert war?

Daß zahlreiche Stifter trotz des zunehmenden Skeptizismus Seelgeräte errichteten, ist indessen wohl zu erklären. Die alte Erfahrung, daß Inkonsequenzen in religiösen Dingen häufig sind, daß alte Kultformen trotz innerer Zweifel, ja trotz völligen Unglaubens, äußerlich gewahrt werden, findet auch in hellenistischem Zeitalter ihre Bestätigung. Trotz seines sonst so scharfen theoretischen Gegensatzes zur Volksreligion und ihren Übungen schließt Epikur die Beteiligung an den Kulten der väterlichen Religion nicht aus.[1] Ein Skeptiker wie Karneades läßt die Teilnahme am Kult zu.[2] Der vom Geiste hellenistischer Aufklärung erfüllte pontifex maximus Cotta, der Vertreter der akademischen Lehre bei Cicero, erklärt: ... „credo, ut opiniones, quas a maioribus accepimus de dis immortalibus, sacra, caeremonias religionesque defenderem. Ego vero eas defendam semper semperque defendi, nec me ex ea opinione, quam a maioribus accepi de cultu deorum immortalium, ullius umquam oratio aut docti aut indocti movebit."[3] Und er fügt hinzu: „Mihi enim unum sat erat, ita nobis maiores nostros tradidisse."[4]

---

[1] z. B. Usener, Epicurea S. 258, 14: *κατὰ τὸ πάτριον*, 20: *κατὰ τοὺς νόμους*, Cicero, de natura deor. I cap. 30 § 85: Novi ego Epicureos omnia sigilla venerantes und dazu Wendland S. 61, Rohde I S. 257, 258 mit weiteren Belegen.

[2] Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 1, 3. Aufl. (1880) S. 522, Wendland S. 63.

[3] Cicero, de nat. deor. III cap. 2 § 1.

[4] Ebenda III cap. 4 § 9. Weitere Belege bei Rohde, Griechischer Roman, 2. Aufl., S. 229. Analoge Erscheinungen finden sich beim Übergange vom Heidentum zum Christentum wieder. Auch hier werden lange Zeit die heidnischen Formen noch festgehalten (zahlreiche Belege z. B. bei Stemplinger, Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen [in Immisch, Das Erbe der Alten, 2. Reihe Heft VII] S. 1 ff.).

Es ist verständlich, daß diese Inkonsequenzen gerade auf eschatologischem Gebiete hervortreten. Die Furcht vor dem Tode bleibt trotz Skeptizismus und Aufklärung bestehen. Charakteristisch ist es, wie ungern man vom „sterben" auch nur spricht. Alle möglichen Ausdrücke werden zur Umschreibung des Todes angewandt.[1] Die meisten Menschen lieben es ja auch heutzutage nicht, vom Tode zu sprechen. Es sind im Grunde die alten primitiven Anschauungen und Triebe, die den Menschen hier wie in zahllosen andern Beziehungen regieren. Erstaunlich ist dies nicht, wenn man bedenkt, daß die „Weltgeschichte" hoch gerechnet 5000 Jahre, also rund nicht mehr als 150 Generationen umfaßt. Das gibt seit Geschichtsbeginn noch nicht 40mal den Urgroßvater, der die höchste Grenze der mündlichen Tradition, der lebendigen Verbindung zwischen den Generationen, darstellt. Allzu große Veränderungen sollten bei dieser kurzen Entwicklungsgeschichte der Menschheit — vom äußerlich Technischen abgesehen — nicht erwartet werden.

Zu den Inkonsequenzen gehört im Grunde der gesamte Totenkult am Grabe, von dem die Toten im Hades ja doch

---

[1] *μεταλάσσειν τὸν βίον* heißt es häufig, gerade in hellenistischer Zeit, z. B. IGJ I 1 Nr. 155 = Collitz-Bechtel, Dial.Inschr. 3836 d Z. 9, 24 ff., 36, 69, 88, IG XIV 12 Z. 5, Dittenberger, Syll.[3] Nr. 866 Z. 23 (Aigiale), Nr. 1101 Z. 25 und anderwärts. (Vgl. auch Poland, Griechisches Vereinswesen S. 503 Anm. und S. 509 Anm.) Vgl. auch Eingangsformeln wie *ἐὰν δέ τι συμβαίνῃ* (Testament des Aristoteles, Diog. Laërt. 5, 11), *ἐὰν δέ τι συμβῇ* (Diog. Laërt. V 51), *ἐὰν δέ τι περί με γίνεται τῶν ἀνθρωπίνων* (R. Herzog, Koische Forschungen und Funde S. 109 = Laum Nr. 48), *εἰ δέ τί κα γένηται περί με τῶν ἀνθρωπίνων* (Epiktetatestament, Laum Nr. 43 Z. 6, P. Petrie 3 = Chrest. 301 Z. 24, 25, P. Grenf 1, 21 = Chrest. 302 Z. 2, P. Ryl. 153 Z. 39 ff., P. Oxy. 105 Z. 6 und anderwärts). Diese Ausdrücke deuten übrigens auf die Entstehung des Legatentestaments aus der Schenkung auf den Todesfall hin, worauf in diesem Zusammenhang nur hingewiesen sei, vgl. bes. Rabel, Z. Sav.Stift. 30 S. 473, ferner Bonfante, Scritti giuridici varii I, 1916, La *διαθήκη* ellenica e la „donatio mortis causa" S. 42.

nichts haben können.[1] Die Auffassung, daß die Seele der Dahingeschiedenen mit dem Grabe,[2] den Gebeinen oder der Asche oder mit der den Verstorbenen darstellenden Grabstele[3] in irgendwelcher Verbindung steht, prägt sich in den zahlreichen Totenkultstiftungen aus, bei denen der Kult am Grabe oder vor der Grabstele zu leisten ist.[4] Diese Vorstellungen hängen auch mit dem alten Gedanken vom Schattenbild (*εἴδωλον*) des Toten, dem Totengeist,

---

[1] Vgl. Stengel, Kultusaltertümer, 3. Aufl. S. 144, Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst S. 10.

[2] CIL X 2487: qui hoc titulum sustulerit habeat iratas umbras qui hic positi sunt.

[3] Grabstele und Toter werden geradezu identifiziert. Germanische Analogien s. bei Schreuer, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 34 (1916) S. 118 f., ägyptische bei Erman, Ägyptische Religion[2] S. 148.

[4] Siehe z. B. die Stiftung von Elatea in Phokis (IG IX 1 Nr. 128 S. 38 = Laum Nr. 31) aus dem 2. Jahrh. nach Chr., auffälligerweise sogar noch mit Anordnung von Stieropfern (vgl. dazu Plutarch, Solon 21, oben S. 151), Agon und *εὐωχία* am *Μνημεῖον*, die Stiftung von Jasos (s. oben S. 165), die Stiftung des Kritolaos von Amorgos, 2. Jahrh. v. Chr. (IG XII 7 Nr. 515 = Laum Nr. 50), wo angeordnet ist, daß der Statue des Toten Speisen vorgesetzt werden sollen (Z. 76 ff., oben S. 179 Anm. 2). Der tote Aleximachos soll übrigens im Allkampf als Sieger ausgerufen werden (Z. 83 ff.: *παγκράτιον δὲ μὴ τιθέωσαν, ἀλλ' ἀνακηρυσσέσθω νικῶν* [*'Α*]*λε-ξίμαχος Κριτολάου*). Vgl. auch Kalaureia (3. Jahrh. v. Chr.), Laum Nr. 58 Z. 21: *βωμὸν ἑσσάμενοι πρὸ τᾶν ε|ἰκόνων αὐτῶν τᾶν ποὶ* [*τ*]*ῶι* [*β*]*ουλευ-τηρίωι*. — Der Gedanke wirkt auch in den Verteilungen am Standbild des Toten nach, z. B. in den Stiftungen von Philadelphia, Wende des 2. und 3. Jahrh. n. Chr., Laum Nr. 83 Z. 3 ff.: *γενεθλίῳ ἡμέρᾳ τοῦ |* [*ἀ*]*δελφοῦ αὐτῆς πρὸ τῶν |* [*ἀ*]*νδριάντων*, ebenso Philadelphia (Laum Nr. 85). Siehe auch CIG 2562 (Hierapytna auf Kreta, nach Hadrian) Z. 4, unten § 32 II b Anm. — Siehe auch über den alljährlich für die in den Perserkriegen bei Plataiai gefallenen Athener gefeierten Kult Plutarch, Aristides c. 21. Der Archon von Plataiai wäscht die Grabstelen, opfert den Stier, ruft die Gefallenen *ἐπὶ τὸ δεῖπνον* und gießt den Wein aus mit den Worten: *προ-πίνω τοῖς ἀνδράσι τοῖς ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας τῶν Ἑλλήνων ἀποθανοῦσι* (vgl. zu dieser Feier auch Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, 1906, S. 455 f.). Diese Feier geht auf keine Stiftung, sondern auf ein von Aristides eingebrachtes Psephisma zurück.

zusammen, der sich im Grabe oder in seiner Nähe aufhält.[1] Sie haben sich bis tief in die christliche Zeit erhalten.[2]

Daß die religiösen Ideen von der Art des Fortlebens nach dem Tode und die praktische Totenpflege, die das Volk übt, sich nicht restlos zu decken brauchen, zeigen die Ägypter, das Totenkultvolk *κατ' ἐξοχήν*. Die Ägypter sind sich über Art und Ort der Existenz nach dem Tode nie ganz klar geworden; die einzelnen Entwicklungsschichten des Jenseitsglaubens bleiben nebeneinander bestehen. Bald hat man den Toten dort vermutet, wo seine Gebeine liegen — dies ist wohl die ältere Anschauung — bald hat man ihn (besonders den König) an den Himmel unter die Sterne verlegt, bald in die Unterwelt, bald in das Gefilde Earu, wo Gerste und Spelt in die Höhe sprießen.[3] An der Praxis des Totenkults hat man aber unbeirrt festgehalten, ohne sich allzuviel um die eschatologische Theorie zu kümmern.

II. Daß auch große griechische Denker angesichts des „unsterblichen Rätsels des Sterbens" nicht immer konsequent denken, zeigt deutlich das Testament Epikurs († 270 v. Chr.). Seine materialistische Lehre gipfelt in der Zufriedenheit im Diesseits, im Verzicht auf die persönliche Unvergänglichkeit.[4] Das hindert ihn nicht, in seinem Testamente eine Seelgerätstiftung mit eingehenden Be-

---

[1] Hierbei kommt auch die Vorstellung von der Seelenspaltung in Betracht. Vgl. oben S. 147, 149 und unten S. 220 ff. Anm.

[2] Vgl. Fr. Wieland, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrh., 1912, S. 149, Schreuer, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 33 S. 418 ff.

[3] Siehe über diese Vorstellungen Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum (1923) S. 344 ff., Erman, Die ägyptische Religion, 2. Aufl., 1909, S. 107 ff. Vgl. auch unten S. 218 ff. Anm. 6, I a.

[4] Über die Ablehnung der Unsterblichkeit durch die Epikuräer s. z. B. Lucrez III, 668 ff. und den von ihm stark beeinflußten Arnobius, Adversus nationes II c. 14 ff. Vgl. Alexander Röhricht, Die Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen und ihrer Entstehung (1893) S. 15 ff.

stimmungen für den Kult seiner eigenen Seele sowie der seiner Angehörigen und seiner Schüler Metrodoros und Polyainos zu treffen.[1] Der Widerspruch erregte schon Ciceros Erstaunen.[2] Wenn aber die großen Philosophen inkonsequent wurden, um wieviel mehr muß das von den kleinen Geistern, von der großen Masse gegolten haben!

Aufs schärfste ausgeprägt zeigt sich der Skeptizismus der hellenistischen Epoche in Lucians Schrift *περὶ πένθους*, die sich bei aller Eleganz der Darstellung in geradezu brutaler Weise über die Vorstellungen vom Fortleben des Toten und die Totenkultgebräuche lustig macht. Lucian selbst steht dem Totenkult, den er rein rationalistisch betrachtet, nahezu verständnislos gegenüber. Trotzdem folgt aber gerade aus Lucians Schrift, daß der von ihm verspottete

---

[1] Diog. Laërt. X 18. Vgl. oben S. 168 und unten § 32 II a.

[2] Cicero, de finibus (Madvig) II c. 31, 101: Quaero autem, quid sit, quod, cum dissolutione, id est, morte sensus omnis extingvatur, et cum reliqui nihil sit omnino, quod pertineat ad nos, tam accurate tamque diligenter caveat et sanciat, ut Amynomachus et Timocrates, heredes sui [hierzu auch unten § 32 II a], de Hermarchi sententia dent, quod satis sit ad diem agendum natalem suum quotannis mense Gamelione, itemque omnibus mensibus vicesimo die lunae dent ad eorum epulas, qui una secum philosophati sint, ut et sui et Metrodori memoria colatur. 102: Haec ego non possum dicere non esse hominis quamvis et belli et humani, sapientis vero nullo modo. . . . Sed ut sit, etiamne post mortem coletur? Idne testamento cavebit is, qui nobis quasi oraculum ediderit, nihil post mortem ad nos pertinere. — Denselben Gedanken äußert auch Tertullian, de resurrectione carnis c. I (Migne, patrol. latina 2 p. 795): . . . vulgus irridet [sc. resurrectionem mortuorum], existimans nihil superesse post mortem; et tamen defunctis parentant, et quidem impensissimo officio. . . . At ego magis ridebo vulgus, tunc quoque, cum ipsos defunctos atrocissime exurit, quos postmodum gulosissime nutrit. . . . Tertullian kommt in diesem Zusammenhange ebenfalls auf die Epikuräer zu sprechen (nihil esse post mortem Epicuri schola est. Ait et Seneca, omnia post mortem finiri, etiam ipsum). Ihnen wirft er von seinem Standpunkte aus nicht nur die Inkonsequenz, sondern überhaupt das Fehlen des Unsterblichkeitsglaubens vor.

Jenseitsglaube sowie der Totenkult auch zu seiner Zeit (Mitte d. 2. Jahrh. n. Chr.) in weiten Volkskreisen noch sehr stark gewesen sein muß.[1] Dem steht nicht entgegen, daß manche Totenbräuche, über die Lucian sich aufhält, gewiß nicht mehr seiner Zeit angehören, obwohl er dies nicht ausdrücklich hervorhebt.[2]

Auch dort wo der Glaube geschwunden ist, hält die Macht der Tradition an den Formen des Kultes fest.

Es ist überdies ein erheblicher Unterschied, ob man sich verpflichtet fühlt, für den Totenkult anderer zu sorgen, oder ob die eigene Seele in Betracht kommt. Im letzteren Falle wird man vorsichtiger.

Wer also für sich selber Gewicht auf den Totenkult legte, aber den anderen nicht traute, mußte zum Seelgerät hingeführt werden.

## § 29. III. Der hellenistische Individualismus

I. Für die Entstehung des Seelgeräts ist aber nicht bloß das negative Moment des Skeptizismus in Verbindung mit dem Festhalten an alten Vorstellungen und Kultformen maßgebend gewesen. Ein neues Moment, geboren aus dem Geiste der hellenistischen Epoche, hat mächtigen Auftrieb gewährt: der Individualismus.

Der hellenistische Mensch ist sich seiner Persönlichkeit voll bewußt geworden. Während in der klassischen und vorklassischen Periode die Persönlichkeit hinter der Gemeinschaft und ihren Bindungen zurücktritt, der Schöpfer unerkannt hinter seinem Werke steht, die Sippe und später

[1] Vgl. den Anfang de luctu § 1: *Ἄξιον γε παρατηρεῖν τὰ ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐν πένθεσι γιγνόμενα καὶ λεγόμενα.* . . . Lucian spricht von den Anschauungen des „großen Haufens“ (*ὁ πολὺς ὅμιλος*, § 2) und von „diesen Vorstellungen, die nun einmal in den Köpfen vieler festsitzen“ (*ταῦτα οὕτως ἀσχυρῶς περιελήλυθε τοὺς πολλούς*, § 10).

[2] Längst erloschen ist der Brauch, Pferde, Beischläferinnen und Weinschenken auf dem Grabe abzuschlachten, de luctu § 14. Vgl. oben S. 30 ff.

die *πόλις* das Individuum absorbieren, ist „*τὸ ἐγώ*“ jetzt entdeckt und wird voll empfunden.[1] Denker wie Protagoras, Gorgias und andere hatten die Anerkennung der Persönlichkeit und ihrer Gedankenwelt vorbereitet.[2] Dieselbe Erscheinung zeigt sich auch in der hellenistischen Kunst, wo das Typische vom Individuellen verdrängt wird.[3]

Sahen wir früher bei der Entstehung des Individualeigentums das Individuum in wirtschaftlicher Beziehung erwachen, so erkennen wir jetzt in Fortbildung dieser Entwicklung die Befreiung des Individuums auf geistigem Gebiet.

Mit der Entdeckung und dem Hervortreten der Persönlichkeit im Diesseits ändert sich auch die Auffassung ihres Wesens im Jenseits. Die alte Auffassung, die das Wesen der Persönlichkeit in rein sinnlich-körperlicher Vorstellung, im Leib, im *σῶμα*, erblickte, tritt zurück. Langsam beginnt der griechische Mensch hinter seinem leiblichen Wesen, das dem Primitiven zuerst ins Auge fällt, mit geistigem Auge sein wahres Selbst, die Seele, zu erkennen. Auch in dieser Hinsicht zeigt Homer bereits Ansätze.[4] Orphisch-pythagoräische Vorstellungen[5] und die Philo-

---

[1] Vgl. Rudolf Hirzel, Die Person, Begriff und Namen derselben im Altertum, Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1914, 10. Abh.

[2] v. Wilamowitz-Moellendorff, Staat und Gesellschaft S. 113 ff., Kaerst, Geschichte des Hellenismus I, 2. Aufl., S. 55 ff., Ed. Meyer, Geschichte des Altertums IV S. 261. Vgl. auch Überweg-Praechter S. 429.

[3] Vgl. etwa v. Salis, Die Kunst der Griechen, 2. Aufl., 1922, S. 206 ff.

[4] So Il. I, 3 ff., auch bei den Tragikern (z. B. Äschylus, Choeph. 704 ff.), vgl. Rohde I S. 5 ff., Hirzel S. 5 ff., 11 ff., s. jetzt auch Weiß, Griechisches Privatrecht I S. 138 ff.

[5] Über die Orphik, die die Verinnerlichung, die Beschäftigung mit dem „inneren Menschen“ vorbereitet hatte, s. jetzt Walter F. Otto, Die Manen (1923) S. 46.

sophen, Sokrates und Plato[1] voran, legen den Grund zu einer „Verkündung der Seelenpersönlichkeit“.

II. Der von den Fesseln des engen stadtstaatlichen Gemeinschaftslebens und von den strengen altreligiösen und gesellschaftlichen Bindungen befreite hellenistische Mensch stellt sich jetzt innerlich immer mehr auf sich selbst ein. In einer der früheren, naiven Zeit ganz unbekannten Weise beschäftigt er sich mit dem eigenen Innenleben, mit der Sorge um seine Seele, deren Regungen er peinlich beobachtet, die er unablässig zu erziehen und zu bilden bestrebt ist. Trotz aller Unterschiede im einzelnen stimmen Stoiker, Epikuräer und Skeptiker in dieser individualistischen, den einzelnen auf sein Innenleben verweisenden Richtung überein.[2] Gedankengänge dieser Art finden sich außer bei Plato,[3] bei Seneca,[4] bei Epiktet,[5] in Marc Aurels Schrift mit dem bezeichnenden Titel *τὰ εἰς ἑαυτόν*[6] und anderwärts. Sie kehren dann in der christlichen Entwicklung wieder, vor allem in Augustins confessiones.

---

[1] Siehe z. B. *Νόμοι* XII 959: *πείθεσθαι δ' ἐστὶ τῷ νομοθέτῃ χρεὼν τά τε ἄλλα καὶ λέγοντι ψυχὴν σώματος εἶναι τὸ πᾶν διαφέρουσαν, ἐν αὐτῷ τε τῷ βίῳ τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἕκαστον τοῦτ' εἶναι μηδὲν ἀλλ' ἢ τὴν ψυχήν, τὸ δὲ σῶμα ἰνδαλλόμενον ἡμῶν ἑκάστοις ἕπεσθαι, καὶ τελευτησάντων λέγεσθαι καλῶς εἴδωλα εἶναι τὰ τῶν νεκρῶν σώματα, τὰ δὲ ὄντα ἡμῶν ἕκαστον ὄντως, ἀθάνατον εἶναι ψυχὴν ἐπονομαζόμενον κτλ.* Hier ist der Dualismus zwischen Leib und Seele scharf ausgedrückt. Plato zieht daraus sofort praktische Konsequenzen für die Bestattung: „Man solle auf die Masse Fleisch, die ins Grab gesenkt wird, keinen verderblichen Aufwand machen.“

[2] Vgl. Wendland S. 21, Hirzel S. 30 ff., s. auch Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., III, 1 (1880) S. 346 ff.

[3] Oben Anm. 1.

[4] Ad Lucilium epistolae morales 41, 7 ff.; 82, 6.

[5] Epicteti dissertationes ab Arriano digestae (Schenkl) behandeln z. B. II 10 ausführlich das Thema *Σκέψαι τίς εἶ*? Vgl. ebenda I 6, 25 (*οὐκ αἰσθήσεσθε τοίνυν, οὔτε τίνες ἐστὲ οὔτ' ἐπὶ τί γεγόνατε οὔτε [ἐπὶ] τί τοῦτο ἐστιν, ἐφ' οὗ τὴν θέαν παρείληφθε*), III 1, 22 (*σὺ οὖν τίς εἶ;*).

[6] Marc Aurel (Stich) VIII 25—28 und anderwärts.

III. Bei diesen Ideen handelte es sich keineswegs um philosophische Spekulationen, die auf die kleinen Kreise der Gebildeten beschränkt blieben. Bedeutungsvoll für ihre Popularisierung wurde besonders die Philosophie der Kyniker, voran des Diogenes. Er sieht alle äußeren Güter für nichtig an und erblickt das einzig würdige Lebensziel in der Sorge um das Heil der Seele. Mit ihren zündenden Predigten und *διατριβαί* haben die Kyniker eine bald auf die Massen berechnete, bald individuell einsetzende ungemein wirksame seelsorgerische Propaganda getrieben und so den von ihnen vertretenen popularphilosophischen Ideen eine ungeheure Verbreitung verschafft.[1] Für das Wirken der Kyniker ist beispielsweise das von Lucian karikierte Auftreten des Kynikers Theagenes, der die Selbstverbrennung des Peregrinus ankündigte, charakteristisch.[2]

Eine an politischen, wirtschaftlichen und sozialen Katastrophen überreiche Zeit, die alle Werte umwertete, drängt den Menschen, sein Glück im eigenen Innern zu suchen. Wer wollte diese Bewegung in unsern Tagen metaphysischen Erwachens nicht nachempfinden, in denen ein entwurzeltes Geschlecht, soweit es sich nicht in grob-äußerlichem Taumel betäubt, im Sehnen nach innerlicher Aufrichtung und Befreiung, in der Religion oder in der Philosophie, bei den Denkern und Religionen Asiens (auch hier wieder eine Parallele zur hellenistischen Epoche!) oder auch bei Propheten nach Art eines Steiner Erlösung sucht?

IV. Mit dieser für den Hellenismus und seine Vorläufer charakteristischen Beschäftigung mit der eigenen Seele, diesem bereits zu Lebzeiten betriebenen Seelenkult, ist die Seelenpflege **nach dem Tode** wohl vereinbar, und es ist verständlich, daß Vorkehrungen zu ihrer Sicherung ge-

---

[1] **Wendland** S. 40 ff., **Überweg-Praechter** S. 431.

[2] **Lucian**, de morte Peregrini. Vgl. J. **Bernays**, Lucian und die Cyniker (1879).

troffen werden. Ganz deutlich läßt dies schon Plato den Sokrates im Phädon aussprechen: „Wenn die Seele unsterblich ist, so bedarf sie sorgsamer Pflege, nicht nur für die Spanne Zeit, für die wir den Ausdruck „leben“ gebrauchen, sondern für die gesamte Zeit, und sollte jemand sich dieser Sorge entschlagen, so dürfte nunmehr die Gefahr für ihn als keine geringe erscheinen.“[1]

Diese in der hellenistischen Zeit zum Allgemeingut gewordenen Ideen müssen ebenfalls darauf hindrängen, daß der Seele der Abgeschiedenen der durch die Skepsis der Nachkommen gefährdete Kult gesichert wird.[2] Das Mittel zu diesem Zweck und gleichzeitig das juristische Ergebnis dieser Bestrebung ist das Seelgerät.

Darum ist die Seelgerätstiftung bereits ein Kind der hellenistischen Epoche, nicht erst des Christentums, das die Scheidung der Seele vom Körper allerdings noch schärfer durchgeführt hat.

Mögen auch die Vorstellungen vom Wesen der Seele und ihrer Fortexistenz nach dem Tode, wie sie bei den griechischen Philosophen auftreten, sich nicht mit mathemathischer Schärfe fassen lassen,[3] mag insbesondere auch

---

[1] Plato, Phaedo (Burnet) 107c: *εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμέλειας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον, ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν δεινὸς εἶναι, εἴ τις αὐτῆς ἀμελήσει.*

[2] Vgl. auch Laum I S. 41.

[3] Die Stoiker nahmen grundsätzlich eine Fortexistenz der Seele nach dem Tode an. Die allgemein geltende Ansicht ging dahin, daß die Seelen zunächst fortdauern, aber spätestens beim Weltbrand ihre Sonderexistenz verlieren, um dann bei der Erneuerung der Welt in ihren alten Leibern wiederaufzuleben (vgl. Ad. Bonhöffer, Epictet und die Stoa, Untersuchungen zur stoischen Philosophie, 1890, S. 54 ff.). Im einzelnen bestehen allerdings abweichende Ansichten; so ließ Kleanthes (nach Diog. Laërt. VII, 157) die Seelen aller Menschen, Chrysipp nur die der Weisen bis zum Weltbrand individuell fortdauern. Völlig geleugnet wird die Fort-

die Idee der absoluten Unkörperlichkeit der Seele erst nach und nach durchgedrungen sein,[1] für die hier zu behandelnde Frage der Entstehung des Seelgeräts ist das nicht entscheidend. Wesentlich ist der Gedanke der Verinnerlichung, der Beschäftigung mit der eigenen Seele, der Seelenpflege. Es handelt sich hier weniger um die theoretische Frage vom Wesen der Seele als um eine Frage der Praxis, um die Diätetik der Seele. Dies gilt für die Behandlung der Seele zu Lebzeiten wie nach dem Tode. Zu ihr führen die Lehren der Philosophen wie die uralten immanent gebliebenen[2] Anschauungen vom Wesen der Toten und vom Totenkult.

Bevor dieser Gedankengang weiter verfolgt werden kann, ist es jedoch erforderlich, den Blick auf das vielumstrittene

---

dauer der Seele nur von einzelnen jüngeren Stoikern, die sich mit dieser Ansicht aber bewußt in Widerspruch zur Schulmeinung setzen. — Über die Seelen- und Unsterblichkeitslehre Platos im Phaedon und Aristoteles' im Eudemos, die in engem Zusammenhange stehen, s. Werner Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1923) S. 38 ff., 166. Bezeichnend für die Lehre ist die großartige Motivation des Eudemosdialogs: Im Traum wird dem aus seiner Heimat verbannten Platonschüler Eudemos verheißen, er werde nach Verlauf von fünf Jahren in seine Heimat zurückkehren. Genau fünf Jahre nach diesem Traum fällt Eudemos vor Syrakus (Jaeger S. 37). — Über die Eschatologie im Phaedon s. noch unten S. 215 und über die des Stoikers Poseidonios jetzt Karl Reinhardt, Poseidonios (1921) S. 471 ff. Siehe ferner Philo, *Περὶ τριῶν ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς* 2 § 9, p. 377 M. (ed. L. Cohn): *Ὁ δὲ σπουδαῖος* (der Weise) *ὀλιγοδεής, ἀθανάτου καὶ θνητῆς φύσεως μεθόριος, τὸ μὲν ἐπιδεὲς ἔχων διὰ σῶμα θνητόν, τὸ δὲ μὴ πολυδεὲς διὰ ψυχὴν ἐφιεμένην ἀθανασίας.*

[1] Windelband, Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., 1900, S. 49, 117. — Schreuer, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. Bd. 33 S. 416 legt bei seiner scharfsinnigen und konsequenten Herausarbeitung der Totenpersönlichkeit auf die theoretische Frage der Trennung von Leib und Seele m. E. zu starkes Gewicht (vgl. auch unten S. 229 ff.). (Auf die hier behandelte Frage der Entstehung des Seelgeräts geht Schreuer allerdings nicht ein.)

[2] Siehe oben S. 201 ff. und unten S. 217 ff., 229.

Problem vom δαίμων zu richten. Hier kreuzen sich die soeben behandelten religiös-philosophischen Ideen der hellenistischen Zeit wieder mit uralten volkstümlichen Vorstellungen. Ihr Zusammenwirken verstärkt den Drang nach der Sicherung des Seelenkults, nach dem Seelgerät. Ein Blick auf das δαίμων-Problem erscheint um so notwendiger, als wir auch Stiftungen begegnen, die ausdrücklich zugunsten des δαίμων — des eigenen sowohl wie dritter Personen — errichtet werden.[1]

## § 30. IV. Die δαίμων-Vorstellung und ihre Wirkungen

I. Bei Homer werden die Götter zuweilen als δαίμονες bezeichnet, und zwar bezeichnet δαίμων weniger die Gottheit selbst als ihr Wirken auf das Schicksal der Menschen[2] oder, wie Hiden[3] wahrscheinlich macht, „das Wirken und die guten oder (vor allem) bösen Gaben der Götter".[4]

Mit δαίμων verbindet sich bereits bei Homer die Vorstellung einer Gottheit, die den Menschen von Geburt an

---

[1] Vgl. Dittenberger, Or. gr. inscr. sel. Nr. 383 = Laum Nr. 210 (Kommagene) Z. 115, 210, 233 ff., ferner Rec. des inscr. jur. gr. II 132 = Laum Nr. 117 (Halikarnaß) Z. 34 ff. Zu der letzteren Inschrift meint Ziebarth, Griechisches Vereinswesen S. 11: „Sehr merkwürdig bleibt hier vieles, besonders das, daß zu Lebzeiten des Poseidonios ein Opfer Δαίμονι Ἀγαθῷ Ποσειδωνίου beschlossen wird."

[2] Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 291 ff.

[3] Hiden, Homerische Götterstudien, Upsala 1912, S. 81 ff.; vgl. Andres, Art. Daimon bei Pauly-Wissowa, Suppl. Bd. III, Sp. 281 ff.

[4] Die Etymologie ist nicht unbestritten. Viele leiten das Wort von δαίομαι ab (= Zuteiler). Vgl. Waser, Art. Daimon bei Pauly-Wissowa IV, Sp. 2010; Andres, ebenda Suppl.Bd. III, Sp. 267; Boisacq, Dictionn. étym. v. δαίμων und δαίομαι (mit Lit.); Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (1909) S. 221. Diese Ableitung paßt auch zur Bedeutung des Worts und seiner geschichtlichen Entwicklung.

begleitet,[1] die also sein Schicksal bestimmt, oder auch nur auf kürzere Zeit Besitz von ihm ergreift.[2]

In der Odyssee beginnen sich dann *δαίμων* und „Gott" zu scheiden.[3] Die Auffassung, daß *δαίμων* die Gottheit ist, die das Schicksal des Menschen bestimmt, tritt später immer mehr in den Vordergrund. Dabei wird nicht an konkrete Gottheiten gedacht, vielmehr bezeichnet *δαίμων* ebenso wie bei Homer die unbekannte Gottheit, die das menschliche Schicksal mit Krankheit, Not, Zauber, Tod, aber auch mit guten Gaben beeinflußt, ohne daß man sagen kann, welcher bestimmte Gott im Einzelfalle einwirkt. So wird Daimon allmählich zur Bezeichnung für „Schickung von oben" und nahezu gleichbedeutend mit dem Schicksal, der *Τύχη* selbst.[4] *ὦ πότνια*

---

[1] Vgl. Il. III, 182. Agamemnon heißt hier *ὀλβιοδαίμων* (gleichzeitig auch *μοιρηγένης*), also etwa ein Mann, den von Geburt ein guter Geist begleitet und Segen schenkt. Andres Sp. 281.

[2] Odyssee V, 396 (Hiden S. 88, Andres Sp. 281).

[3] Die Volksreligion bezeichnet als *δαίμονες* unter anderem auch die alten lokalen Naturgottheiten, die in Quellen, Flüssen und Bäumen nisten (z. B. die Nymphen, ferner die Musen, die ursprünglich einfache böotische Lokalgottheiten waren, später erst von der Poesie nach anderen Gegenden verbreitet und mit den bekannten Attributen ausgestattet wurden, vgl. Andres Sp. 270 und dort Zitierte), vor allem aber auch die Geister der Verstorbenen, womit manche der vorgenannten Auffassungen zusammenhängen (hierüber s. unten S. 217 ff. im Zusammenhange). — Die volkstümlichen Auffassungen spiegeln sich auch bei Philosophen (Plato, Xenokrates, Poseidonios, Plutarch, Apulejus u. a.) wider, wenn sie in den Dämonen Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen erblicken, die schützend und züchtigend ins menschliche Leben eingreifen (vgl. Überweg-Praechter, Grundr. d. Gesch. d. Philosophie, 11. Aufl., 1920, S. 276, 335, 355, 548 ff., 555). Der Übergang zu der im Text (unter II) behandelten Auffassung ist erkennbar.

[4] Belege bei Andres Sp. 285, 286, auch bei Dibelius S. 223; K. Lehrs, Populäre Aufsätze aus dem Altertum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen, 2. Aufl., 1875, S. 189 ff., ferner Bonhöffer, Epictet und die Stoa (1890) S. 82, Note 3. — Vgl. diesen § unter V.

*μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ' ἐμός* läßt Euripides Agamemnon klagen.[1]

II. Mit dieser Anschauung eng verwandt ist die Auffassung, die den Menschen von einem Dämon als Schutzgeist begleiten läßt,[2] der, dem Menschen von seiner Geburt an beigegeben, sein Schicksal leitet, — ein Gedanke, der bei den Dichtern Ausdruck findet,[3] aber auch bei den Stoikern auftritt.[4]

Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt, den Dämon, der des Menschen Geschick bestimmt, in die eigene Seele zu verlegen („In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne"), ihn mit der eigenen Seele, dem „bessern Ich" zu identifizieren. Diese Auffassung erscheint bereits bei den Tragikern und wird von der hellenistischen Philosophie, besonders von der späteren Stoa, aufgegriffen und ausgestaltet.[5]

---

[1] Euripides, Iphigen. in Aul. 1136.

[2] So insbesondere das Fragment des Menander (frg. inc. 18 Meinecke IV, 238):

> *ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται*
> *εὐθὺς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου*
> *ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον*
> *εἶναι βίον βλάπτοντα χρηστόν.*

Siehe auch schon Plato (civit. X, 15 p. 617): *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε.*

[3] Siehe Andres Sp. 287, 288, s. auch Ganschinietz bei Pauly-Wissowa Bd. III Sp. 42 ff.

[4] Bonhöffer, Epictet und die Stoa S. 82 bei Nr. 2.

[5] Marc Aurel (Stich) III 5 *ὁ ἐν σοὶ θεὸς ἔστω προστάτης ζῴου ἄρρενος*; V 10 *παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα*; V 27 *ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν*; XII 26 *ὁ ἑκάστου νοῦς θεός.* Epictet I 14, 12 (Schenkl): *ἐπίτροπον ἑκάστῳ παρέστησεν τὸν ἑκάστου δαίμονα καὶ παρέδωκεν φυλάσσειν αὐτὸν αὐτῷ καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαραλόγιστον.* — Über die Bedeutung von *δαίμων* im Sinne der stoischen Schule als „den göttlichen Bestandteil des Menschen, die Vernunft, welche ein Absenker der Gottheit, also sozusagen der in jedem einzelnen Menschen lokalisierte Gott ist", s. Zeller, Philosophie der Griechen III, 1[3] S. 319;

III. Es ist sonach nur konsequent, wenn die Seelen der Verstorbenen ebenfalls noch als *δαίμονες* bezeichnet werden. So spricht Philo, der in dieser wie in anderer Hinsicht in den Pfaden der Stoiker wandelt,[1] von *τοῖς δαίμοσι* einer verstorbenen Frau.[2]

Ähnliche Gedanken finden sich bereits im Phaidon des Plato. Ist auch die Identifikation des Daimon mit der Seele des Verstorbenen nicht restlos durchgeführt, so fehlt doch nur wenig zu dieser Gleichstellung. „Es heißt", so meint Sokrates im Phaidon, „einen jeden Verstorbenen suche der Dämon, der den Lebenden in seinem Schutz hatte, an eine bestimmte Stelle zu führen, wo die Versammelten gerichtet werden." ...[3] Dieses „der Seele zugeordneten Dämon" (*τοῦ προστεταγμένου δαίμονος*) wird dann noch einmal gedacht.[4] Hier ist also der Dämon,

---

III, 2[4] S. 195, Bonhöffer, Epictet und die Stoa S. 83 ff., Überweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 11. Aufl., S. 523 f.

[1] Vgl. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie (1892) S. 51 Anm. 7 und Quaestiones Musonianae (Berlin 1895) S. 3, auch Bonhöffer, Epictet und die Stoa S. 81 ff.

[2] Philo, Legatio ad Gaium 9, 65 p. 555 (L. Cohn et Reiter): *ὑπολαβὼν οὖν* (sc. Caligula) *καὶ τοῦτον* (sein Schwiegervater M. Iunius Silanus) *εἶναι παρενόχλημα, τὴν πολλὴν αὐτοῦ ῥύμην τῶν ἐπιθυμιῶν ἐφέξοντα, πολλὰ χαίρειν φράσας τοῖς δαίμοσι τῆς ἀποθανούσης γυναικός, εἰ πατέρα μὲν ἐκείνης ἑαυτοῦ δὲ γενόμενον πενθερὸν μεταστήσεται, δολοφονεῖ.*

[3] Plato, Phaedo (Burnet) 107 d Z. 5 ff.: *λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δή τινα τόπον, οἷ δεῖ τοὺς συλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Αἴδου πορεύεσθαι κτλ.*

[4] Plato, Phaedo 108 b Z. 2 und 3, im Hinblick auf die leidenschaftlich am Leibe hängende Seele, die noch lange um die Grabstätte dieses Leibes haftet und erst nach vielem Streben und mancherlei Leiden gewaltsam und mit Mühe von dem ihr zugeordneten Dämon hinweggeführt wird (*ἡ δ' ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος ἔχουσα, ὅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν εἶπον, περὶ ἐκεῖνο πολὺν χρόνον ἐπτοημένη καὶ περὶ τὸν ὁρατὸν τόπον, πολλὰ ἀντιτείνασα καὶ πολλὰ παθοῦσα, βίᾳ καὶ μόγις ὑπὸ τοῦ προστεταγμένου δαίμονος οἴχεται*

der unzertrennliche Begleiter der Seele auch noch nach dem Tode.

In diesem Zusammenhange ist auch der große Stoiker Poseidonios zu erwähnen, der sich mit dem Schicksal der Seele nach dem Tode in einem besonderen Werke beschäftigt hat, das uns zwar nicht erhalten ist, aber, wie wir wissen, den charakteristischen Titel: „Über Heroen und Dämonen" geführt hat.[1]

---

ἀγομένη). Vgl. auch ebenda (cap. 62) 113d Z. 1: ... ἐπειδὰν ἀφίκωνται οἱ τετελευτηκότες εἰς τὸν τόπον οἷ ὁ δαίμων ἕκαστον κομίζει. ...

[1] Vgl. K. Reinhardt, Poseidonios (1921) S. 471 ff. — Siehe auch Andres Sp. 298, 299, 301. — Ἥρως bezeichnet ursprünglich nur hervorragende Persönlichkeiten (mythische Helden, Städtegründer, den ἥρως ἀρχηγέτης), Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen (vgl. Rohde, Psyche I S. 148 ff., Deneken, Art. Heros bei Roscher, Myth. Lexikon, Eitrem, Art. Heros bei Pauly-Wissowa VIII, 1, s. z. B. über die Heroisierung Lykurgs: Plutarch, Lykurg 31 und dazu E. Keßler, Plutarchs Leben des Lykurgos, in Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie, herausg. von Sieglin, Heft 23, 1910, S. 101 ff.). Aber auch der Kult vornehmer Toter, die in großen Gräbern beigesetzt waren, kann sich, wie der Kult am Kuppelgrab von Menidi zeigt (Wolters, Arch. Jahrb. 14 S. 135, Fimmen, Kretisch-mykenische Kultur, 1921, S. 68, vgl. oben S. 173), über den Ahnen- und Sippenkult hinweg zum Heroenkult auswachsen. — Zu Beginn der hellenistischen Zeit wird es üblich, auch unbedeutende Privatpersonen zu Heroen zu erheben. Sie heißen auch in den Seelgeräten ἥρωες, das Grabmal wird ἡρῷον genannt (z. B. in der Epiktetastiftung Z. 68, 124, 188 oder in der Stiftung von Odemisch in Lydien bei Laum Nr. 82 Z. 3). Entsprechend heißen die zur Ausübung des Totenkults gegründeten Vereine ἡροϊσταί (Athen, IG II 630) oder σύνοδος τῶν ἡρωιασστῶν (Akraiphia, IG VII 2725 = Ditt. Syll.[3] 1243 Z. 5 ff., s. ebenda Anm. 2). — Der Gruß an den Toten: χαῖρε ἥρως, χαίρετε ἥρωες, auch χαῖρε ἡρωίνη findet sich später auch häufig auf den Grabsteinen kleiner Leute (C. M. Kaufmann, Jenseitshoffnungen S. 32). — Grabreliefs und -Stelen zeigen den auf dem Lager beim Totenmahl sitzenden Verstorbenen, den „Heros", in überirdischer Größe gegenüber den Angehörigen, die ihm mit Speise und Trank nahen (Furtwängler, Einleitung zur Sammlung Sabouroff S. 36, Rohde I S. 167 ff., C. M. Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften, 1897, S. 32, und denselben, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, 1900,

IV. Auch hier berührt sich die philosophische Auffassung wieder mit uralten volkstümlichen Vorstellungen. Die Daimonidee hängt mit der alten eschatologischen Auffassung vom Totengeist, dem schemenhaften Abbild des Toten, zusammen.[1] Von den ältesten Zeiten an werden Tote zu Dämonen. Auf dem Volksglauben an die δαίμονες als Totengeister beruht auch die Darstellung des vierten Zeitalters bei Hesiod, nach der die Menschen des goldenen Geschlechts — im Gegensatz zu der homerischen Auffassung vom Hadesleben der Toten — nach ihrem Tode zu guten Dämonen werden (Opera et dies 121 ff.). Ähnliches gilt auch von den 30000 Unsterblichen des vierten hesiodischen Zeitalters, die als ἥρωες bezeichnet werden (Opera et dies 252 ff.). Die δαίμονες sind bei Hesiod eine Art „Zwischenwesen", zwischen Göttern und Menschen stehende „Geister",

S. 4 und 221, ferner Poland, Vereinswesen S. 503 Anm. †, S. 504 Anm. †††). — Die alte Heroisierung bedeutender Persönlichkeiten setzt sich u. a. in der Verehrung der philosophischen Schulhäupter fort (Wendland, Hellenistisch-römische Kultur S. 21, Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II S. 372 ff., v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos S. 236 ff., 288 ff., Eitrem a. a. O. Sp. 1137). — Der antike Heroenkult steht im Zusammenhang mit der christlichen Märtyrer- und Heiligenverehrung. Der Wunsch nach Mittlern zwischen dem Menschen und der Gottheit bleibt immer lebendig. (Vgl. Orsi, Esplorazioni nelle catacombe di S. Giovanni ed in quelle della vigna Cassia, Notizie degli scavi di antichità, 1893, p. 293 ff., Ernst Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, 1904 [passim], Pfister, Der Reliquienkult im Altertum [in Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten Bd. V], 1909, S. 238 ff. und passim, Wieland, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert, 1912, S. 163 ff., und Schreuer, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 33, 1916, S. 426 ff.) — Über Reliquienkult bei Naturvölkern s. Frazer, Belief in immortality I (1913) S. 225, über „Heiligenverehrung im Islam" s. Goldzihers Abhandlung (Muhammedanische Studien II, 1890, S. 275 ff.) und C. H. Becker, Islamstudien I (1924) S. 364. — Für Heroenkult in der Gegenwart sei beispielsweise auf das Grab Lenins vor dem Moskauer Kreml hingewiesen.

[1] Siehe oben S. 147 Anm. und unten S. 218 Anm. 6.

wobei die Bedeutungen von *δαίμονες* und *ἥρωες* im Sinne von „Ahnen" ineinander übergehen.[1] Hesiod hat in seiner schematisierenden Weise auch die zu seiner Zeit nebeneinander existierenden Vorstellungen über die Ahnenwesen in ein System gebracht.[2]

Die Volksreligion bezeichnet die Totengeister[3] überhaupt als Dämonen, besonders die den Lebenden schädlichen Totengeister, namentlich die Seelen Unbeerdigter (*ψυχαὶ ἀτάφων*) und gewaltsam Gestorbener (*βιαιοθανάτων*).[4]

So verbindet sich die *δαίμων*-Idee der hellenistischen Philosophen mit der altgriechischen volkstümlichen Auffassung vom Totengeist.[5]

Die griechische *δαίμων*-Vorstellung darf nicht isoliert betrachtet werden. Analoge Vorstellungen kehren m. E. beim ägyptischen Ka und der iranischen frawashi wieder.[6]

---

[1] So Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus S. 222, Andres Sp. 283, abweichend anscheinend Rohde I S. 96.

[2] Furtwängler, Einleitung zur Sammlung Sabouroff (1883—87) S. 18.

[3] Der Geist der Toten (*νεκνοδαίμων*) wird auch in Zaubersprüchen angerufen, um Flüche zu vollziehen und Lebende zu holen, vgl. Audollent, Defixionum tabellae 234, 1. So vielleicht auch der Fluch in Pap. Hawara 312 (Arch. f. Papyrusforschung V S. 393) mit dem Zusatz von Wünsch ebenda S. 397. — Vgl. auch die Devotionsformeln: *δείμονες οἳ ἔνθαδε κεῖσθε* oder *δαίμονες, οἳ ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ ἔστε* (Wünsch, Defixionum tabellae Atticae p. XXI; XV, a, b usw.).

[4] Rohde I 101 ff., Samter, Religion der Griechen S. 60 ff., Andres Sp. 275, Weicker S. 1 ff.

[5] Charakteristisch für die Verbindung z. B. Plutarch, de genio Socratis XXIV (Firmin-Didot): *αἱ δ' ἀπηλλαγμέναι γενέσεως ψυχαί, καὶ σχολάζουσαι τὸ λοιπὸν ἀπὸ σώματος, οἷον ἐλεύθεραι πάμπαν ἀφιέμεναι, δαίμονές εἰσιν ἀνθρώπων ἐπιμελεῖς, καθ' Ἡσίοδον* (s. auch den ganzen Abschnitt), ferner Maximos Tyrios XV, 6 (Firmin-Didot p. 58).

[6] I. Manches spricht dafür, daß der Ausgangspunkt bei Griechen, Ägyptern und Persern derselbe oder doch sehr ähnlich gewesen ist. Ob und inwieweit Ka, frawashi und *δαίμων* sich dann parallel weiter entwickelt und später Entlehnungen und gegenseitige Befruch-

tungen stattgefunden haben, kann an dieser Stelle nur angedeutet werden.

a) Nach ägyptischer Auffassung, die ebenso wie die griechische nicht mit absoluter Schärfe durchgeführt ist, besteht der Mensch — abgesehen vom Körper — aus der Seele (Ba genannt), die als Vogel mit Menschenkopf die Mumie in der Sargkammer besucht, außerdem aber auch noch aus dem Ka dem wichtigsten Bestandteil des Menschen, der zu Lebzeiten die Lebenskraft verkörpert (Erman, Die ägyptische Religion², 1909, S. 102), eine Vorstellung, die auch bei sogenannten Naturvölkern, z. B. beim „orenda" der Irokesen oder beim „tondi" der Bataks wiederkehrt. Auch die Bataks unterscheiden deutlich das „tondi" von der „Seele", dem „begu" (vgl. Warneck, Die Religion der Bataks, 1909, S. 46 ff. und besonders Pfister, Art. „Kultus" bei Pauly-Wissowa Bd. 11, Sp. 2116 ff., vgl. auch oben S. 87 Anm.).

Der Ka begleitet den Menschen von der Geburt an als sein alter ego (vgl. z. B. das Bild des Königs Amenophis III. [aus dem Tempel von Luksor, bei Erman, Ägyptische Religion², S. 102 Abb. 75], hinter dem der in Gestalt und Haltung vollständig gleichgebildete Ka steht). Der ägyptische Ka wird ebenfalls zum „Schutzgeist" (Sethe bei Borchardt, Das Grabmal des Königs Sahurê in „Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft in Abusir" II, 1913, S. 81), zum Doppelgänger, der nie vom Menschen weicht, ihm „Schutz, Leben, Dauer, Glück, Gesundheit und Freude" verleiht (Erman-Ranke, Ägypten, 1923, S. 345 ff.).

*Δαίμων* und Ka weisen, wie man sieht, starke Ähnlichkeiten auf. Dazu kommt noch, daß dem Ka, der die Persönlichkeit des Verstorbenen nach dem Tode fortsetzt, ebenso wie dem *δαίμων* (s. den folgenden Text unter V, S. 223 ff.) Totenopfer dargebracht und Stiftungen zur Sicherung des Totenkults errichtet werden.

b) Ähnliche Gedanken begegnen bei der iranischen frawashi, der nicht nur nach dem Tode, sondern auch schon zu Lebzeiten ein eifriger Kult gewidmet wird (vgl. Nathan Soederbloem, Les frawashi, in der Revue de l'histoire des réligions 39, 1899, S. 231 ff., 373 ff. und besonders S. 390). Die frawashi ist ein Teil des Menschen, „un hôte intime qui continue son existence après la mort" (Soederbloem S. 400). Man erinnert sich hierbei der oben S. 208 ff. dargestellten Pflege, die dem *δαίμων* bereits zu Lebzeiten zuteil wird. — Ebenso wie die griechischen *δαίμωνες* treten auch die frawashi in mannigfachen Funktionen auf (über letztere vgl. Soederbloem a. a. O. S. 375 ff.).

Auch hier drängt sich der Zusammenhang zwischen griechischen,

ägyptischen und persischen Anschauungen auf (über Wechselwirkungen zwischen der persischen und ägyptischen Religion s. die tief schürfende Abhandlung von Reitzenstein, Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur, Sitzungsberichte der Heidelberg. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1917, 10. Abh., insbesondere S. 17, 35, 78, 83, 87, wo allerdings, soweit ich sehe, auf das frawashi-Problem nicht eingegangen wird. Eine Materialsammlung bietet v. Wesendonk, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, 1924).

c) Eine weitere Parallele bietet der römische Genius (vgl. über diesen Otto, Die Manen S. 59, und desselben Art. „Genius" bei Pauly-Wissowa, ferner Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] S. 175 ff.). „Genius" kommt von gignere, zeugen, und deutet damit ebenfalls auf die Vorstellung von der dem Menschen innewohnenden Lebenskraft hin. Die römische Bezeichnung läßt die dem Primitiven wichtigste Äußerung der Lebenskraft des Mannes, die Zeugungskraft, hervortreten (entsprechend dem „Genius" des Mannes besitzt die Frau eine „Juno", vgl. Otto, Art. Genius). Auch der Genius wird als Begleiter des Menschen aufgefaßt — ganz ähnlich wie der griechische *δαίμων*. Die römische Auffassung ist hier — wie auch sonst so oft — durch die Rezeption griechischer Ideen stark beeinflußt.

II. Der Ausgangspunkt der *δαίμων*-, Ka- und frawashi-Vorstellung dürfte — wenn es dem Juristen gestattet ist, sich zu diesem schwierigen Problem der vergleichenden Religionsgeschichte zu äußern — damit zusammenhängen, daß die ursprüngliche Vorstellung von der „Seele" nicht die einheitliche, dem Christentum geläufige gewesen ist.

a) Das den Körper belebende Element wird nicht als Einheit aufgefaßt, es ist gespalten und zerfällt in verschiedene Faktoren. Dabei brauchen die verschiedenen Bestandteile der Seele einander nicht absolut koordiniert zu sein. Es begegnet auch die Vorstellung, daß der *δαίμων* als Teil der Seele aufzufassen ist, daß er in der Seele wohnt (vgl. die Aussprüche der Philosophen unten S. 223 Anm. 2).

Die Spaltung der Seele tritt auch nach dem Tode hervor. (Auf demselben Standpunkte steht auch wohl Otto, Die Manen, besonders S. 64, wenn er ausführt, daß nach dem Tode der „Totengeist" [*ψυχή-εἴδωλον*] individuell erhalten bleibt, während der „Lebensgeist" [hom. *θυμός*] in anderer Gestalt fortlebt oder in den Himmel, zur Gottheit zurückkehrt. Anderer Ansicht Pfister, Art. Kultus bei Pauly-Wissowa XI S. 2126, welcher annimmt, daß der *δαίμων* mit dem Tode des Menschen

stirbt. Dagegen spricht aber der dem *δαίμων* dargebrachte und gesicherte Totenkult. — Vgl. auch oben S. 212 Anm. 1, ferner S. 223 ff.

b) Ich verweise auch auf die iranische Unterscheidung zwischen „frawashi" und urvan". Über diese bemerkt Soederbloem a. a. O. S. 394: „On peut encore sentir cette difference entre *fravashi* et *urvan*, car le mot fravashi se rattache originairement aux conceptions primitives d'une continuation terrestre de la vie actuelle, tandis qu' *urva* éveille l'idée plus avancée d'une vie céleste auprès du Seigneur"; ferner S. 395 „le mot *fravashi* éveillait originairement l'idée d'une continuation de la vie dans le tombeau ou bien sur la terre (Ys. XXIII). L'*urvan* est étroitement liée à l'idée d'une existence au paradis."

c) Eine Spaltung des „Ichs" bereits zu Lebzeiten, insbesondere aber die des weiterlebenden Ichs nach dem Tode, in mehrere „Seelen" ist eine bei verschiedenen Völkern begegnende Erscheinung. Die Chinesen waren sogar der Ansicht, daß drei Seelen den Menschen überlebten: „eine an den häuslichen Herd oder vielmehr an die Seelentafeln des Hauses gebundene, vor denen der Hausvater täglich seine Verbeugung macht; eine im Familiengrabe, der die großen Grabopfer dargebracht werden; schließlich eine in der himmlischen oder fernen Seelenwelt" (Edv. Lehmann [Lund], Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion, in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[4], 1924, S. 44 ff.; vgl. ferner über den Glauben an zwei Seelen in Afrika, Nord- und Südamerika, Indonesien und Melanesien, B. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, Ztschr. für Ethnol. 1918, Heft 2/3 und desselben „Religion der Naturvölker", bei Chantepie de la Saussaye I[4] S. 138).

d) Die griechische Unterscheidung von der den Tod überdauernden Lebensseele, die ja zuweilen ähnlich wie der ägyptische Ba als Vogel dargestellt wird (vgl. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, 1882, passim) und dem *εἴδωλον* oder *δαίμων*, dem Totengeist, beruhen ebenfalls auf einer sich nach dem Tode besonders bemerkbar machenden Spaltung des Ichs in mehrere Seelenwesen. Später verschwimmt die Unterscheidung. Überbleibsel finden sich noch bei der *δαίμων*-Vorstellung. Sie lassen sich im Volksglauben wie bei den Philosophen erkennen. So zeigt m. E. z. B. Plato, Phaedo 108b (oben S. 215 Anm. 4) deutlich sogar einen Kampf zwischen *ψυχή* und *δαίμων*.

e) Auch in dem bis in die christliche Zeit fortgesetzten Totenkult am Grabe (vgl. unten § 37, auch oben S. 203), der mit dem Glauben an einen Aufenthalt der Seelen — sei es im Hades, sei es im Himmel oder in der Hölle — im Widerspruch steht, ist die alte Spaltung des

„Ichs" nach dem Tode noch zu ahnen. Hier liegt auch eine Erklärung für diese Inkonsequenz.

f) Die ursprünglich parallel entwickelten griechischen, ägyptischen und iranischen Auffassungen dürften besonders in hellenistischer Zeit miteinander in Berührung gekommen sein, um sich im Sinne des Synkretismus dieser Epoche weiter zu beeinflussen. Bei dem Alexandriner Philo, Legatio ad Gaium 9, 65, p. 555 (vgl. oben S. 215 Anm. 2), wäre ägyptische Beeinflussung denkbar.

III. In den griechisch-ägyptischen Apokalypsen der hellenistischen Zeit spielt der Ἀγαθὸς δαίμων eine große Rolle. Ein Mensch (Prophet) erzwingt durch Fasten, Beten und angestrengte Versenkung in sich selbst, daß er einen Gott aus dem Himmel herabzieht, der nun in ihm weilt, das ist die λῆψις δαίμονος παρέδρου, und göttliche Offenbarungen verkündet (vgl. hierzu Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griechischen und frühchristlichen Literatur, 1904, S. 147 ff. und Hellenistische Theologie in Ägypten in den Neuen Jahrb. f. das klass. Altert. Bd. 13, 1904, S. 179 ff., 192 Anm. 1, vgl. zum ἀγαθὸς δαίμων auch Reitzensteins oben [S. 220] zitierte Abhandlung „Die Göttin Psyche" S. 68). Beziehungen zur griechischen Philosophie, besonders zum ἐν σοὶ θεός der Stoiker einerseits (vgl. oben S. 214 Anm. 5), aber auch zum ägyptischen Ka, dem „himmlischen Doppelgänger in uns" andererseits sind deutlich erkennbar. — Das Schlußgebet des Mithras-Mysteriums ist charakteristisch für die durch Versenkung in sich selbst mögliche Zitation der Gottheit, die λῆψις δαίμονος παρέδρου: μένε σὺν ἐμὲ ἐν τῇ ψυχῇ μου, μή με καταλείψῃς (dazu Reitzenstein, Poimandres S. 22, und Neue Jahrb. f. Klass. Philolog. 1904, S. 192).

IV. Es entbehrt nicht des Interesses, daß die Idee des gespaltenen Ichs — wenn auch aus anderen Gedankengängen heraus und in anderer Ausgestaltung — in der modernen Literatur auftritt. — In einem russischen Theaterstück „Die Kulissen der Seele", „Monodrama" von Nikolaj Nikolajewitsch Evreinoff (deutsch von Theodor Czokor), das unlängst auch über deutsche Bühnen gegangen ist, feiert ein verbummelter Literat eine wilde Nacht in einem berüchtigten Tanzhaus, macht sich Vorwürfe über sein verlorenes Leben und jagt sich schließlich eine Kugel durch den Kopf. Das wird aber nicht äußerlich dargestellt, sondern die Handlung ist in die Brust des Helden verlegt. Dort agieren — ein Professor als Prologus erklärt dies zu Beginn des Stücks — seine drei verschiedenen Ichs, sein Verstand, sein Gefühl und sein Unterbewußtsein gegeneinander, alle drei von verschiedenen Schauspielern dargestellt Auf eine Fortsetzung der drei Ichs im Jenseits verzichtet der monistisch eingestellte Autor allerdings.

V. Bemerkt sei, daß die Idee des gespaltenen Ichs auch in der neueren

Der hellenistische Totenkult erreicht damit eine weitere Differenzierung. Verehrt wird häufig nicht nur oder nicht mehr die „*ψυχή*“,[1] sondern ihr in ihr enthaltener besserer Teil, der *δαίμων*, der in der *ψυχή* wohnt.[2]

V. So wird es denn verständlich, daß wir den Daimon der Verstorbenen im hellenistischen Seelgerät als Adressaten des durch die Stiftung gesicherten Totenkults wiederfinden.

Die Stiftung des Poseidonios von Halikarnaß (3./2. Jahrh. v. Chr.)[3] erfolgt ausdrücklich zugunsten des *'Αγαθὸς Δαίμων* des Stifters und desjenigen seiner Frau. Für beide werden periodische Opfer festgesetzt (Z. 34 ff.):

*Τῆι μὲν π[ρ]ώτηι / θύειν Τύχηι ἀγαθῆι πατρὸς καὶ μητρὸς Ποσε[ιδω]νίου // κριὸν καὶ Δαίμονι ἀγαθῶι Ποσειδωνίου καὶ [Γο]ργίδος / κριόν.*[4]

Der *δαίμων* wird zuweilen, wie der vorliegende Fall zeigt, zum *'Αγαθὸς δαίμων*, indem man das gute Streben

---

Psychopathologie auftritt, wobei freilich wieder von ganz anderen Gesichtspunkten ausgegangen wird. Wie mir der Psychiater Herr Prof. Kehrer auf meine Anfrage freundlichst mitteilt, hat Bleuler (Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenieen, 1911) „für eine große Gruppe von Geistesstörungen den Ausdruck »Schizophrenie« (Spaltungsirresein) geprägt. Das Ich ist in seine psychischen Komplexe zerspalten, so daß diese in sich noch verständlich sind, aber nicht mehr untereinander.“

[1] Siehe oben S. 147.

[2] *εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκτήριον δαίμονος*, Demokrit, fr. 171 (Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker S. 416 Z. 16) und Heraklit, *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* fr. 119 (Diels S. 78 Z. 14).

[3] Rec. des inscr. jur. gr. II 132 = Dittenberger, Syll.[3] 1044 = Laum Nr. 117.

[4] Vgl. auch den die Stiftung veranlassenden Orakelspruch Z. 9 ff.: *τιμᾶν δὲ καὶ ἱλάσκεσθαι καὶ 'Αγαθὸν Δαίμονα Ποσειδωνίου καὶ Γοργίδος*. Vgl. hierzu auch Plato, Phaedo 108 Z. 5, wo *τῶν θυσιῶν τε καὶ νομίμων τῶν ἐνθάδε* im Zusammenhang mit der vom Daimon zum Hades geführten Seele gedacht wird.

des Menschen einem guten Daimon zuschrieb, sein böses einem schlechten Daimon.[1] *Εὐδαίμων* ist, wer unter dem Einfluß eines guten Daimon steht. Wenn, wie hier, dem Daimon eines Verstorbenen geopfert wird, kann natürlich nur an den guten Daimon gedacht werden.[2]

Die Stiftung des Poseidonios von Halikarnaß zeigt deutlich, wie sich der religiöse Geist der Epoche im Recht auswirkt. Echt hellenistisch ist — neben der Erwähnung der *Θεῶν Μητήρ*[3] —, daß die Stiftung gleichzeitig auch zugunsten der *Τύχη ἀγαθή* der Eltern des Stifters errichtet wird, wobei der Stifter übrigens von dem Orakelspruch abweicht, den er vor Errichtung der Stiftung eingeholt hatte. *Δαίμων* und *Τύχη* treten oft vereint auf, wobei *δαίμων* die Summe der inneren Faktoren (*ὁ ἔνδον δαίμων* nennt ihn deshalb Marc Aurel) und *Τύχη* die äußeren Faktoren bezeichnet, die das Schicksal des Menschen bestimmen. Entsprechend wird auch *Ἀγαθὸς δαίμων* mit *Ἀγαθὴ Τύχη* verbunden, ohne daß das religiöse Empfinden hierbei einen Unterschied von *Δαίμων καὶ Τύχη* schlechthin machte.[4]

---

[1] Vgl. Phokylides bei Clemens Alex. strom. V cap. XIV 127, 4 (II 412 Stählin. Migne IX 189 A), s. Ganschinietz bei Pauly-Wissowa Suppl.-Bd. 3 Sp. 42, 43 und Andres, ebenda Sp. 289. — Lukian, *περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς* c. 13 bezeichnet die Christen als *οἱ κακοδαίμονες*.

[2] Vgl. auch die Grabschrift bei Dittenberger, Syll.[3] 1246 (Mylasis) und ebenda Anm. 1.

[3] Z. 8, 38. — Befragung von Orakeln vor Anordnung der Heroisierung ist ebenfalls bezeichnend. Auch Alexander der Große befragt ein Orakel, bevor er den Hephästion heroisiert. Vgl. Arrian, Anab. (ed. Roos) VII 14. 7; 23. 6 (dazu Dragendorff, Thera II, 1903, S. 239).

[4] Vgl. Proklos, In rem publicam 619 b. c, ed. W. Kroll, II p. 299 Z. 7: *ἐπεὶ δὲ ἔνιοι τοῦτο [κατ' ἀ]πειρίαν οἴονται τὸν ἴδιον ἡμῶν δαίμ[ον]α καὶ τὴν τούτῳ συστοιχίαν τύχην τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος καὶ Ἀγαθῆς Τύχης διαφέρειν οὐδέν*, s. auch Dittenberger, Syll. III[3] 1124 (1. Jahrh. n. Chr.?), und dazu und zum Text Ganschinietz, Art. Agathodaimon bei Pauly-Wissowa Suppl.-Bd. 3 Sp. 42, 43. — Zur Gleichsetzung des römischen Genius mit *Δαίμων* und *Τύχη* s. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., 1912, S. 176.

*Τύχη* (Fortuna) bedeutet das unbestimmte, launische Schicksal, den blinden Zufall, Grund genug, daß fromme Gemüter das Bedürfnis empfanden, ihre gute Seite zu betonen und sie als *Ἀγαθὴ Τύχη* zu verehren.[1] Mit Beginn der hellenistischen Epoche wächst die Bedeutung der Tyche entsprechend der sinkenden Verehrung der olympischen Götter ins Ungemessene. Die sich überstürzenden politischen Katastrophen und die hiermit verbundene radikale wirtschaftliche und soziale Umschichtung haben den bereits erschütterten Glauben an die alten Götter noch mehr ins Wanken gebracht. Der schwache Mensch, der wehr- und verständnislos dem himmlischen Walten eines übergewaltigen Schicksals gegenübersteht, sucht Schutz bei neuen Gottheiten und glaubt ihn — neben Göttern, die aus Ägypten und dem Orient importiert werden — in der Glücksgöttin *Τύχη*, der blind waltenden Schicksalsfügung gefunden zu haben, der in der hellenistischen Zeit, wie die zahlreichen Tempel, Weihgeschenke und Stiftungen sowie die Erwähnungen in der historischen und rhetorischen Literatur zeigen, die größte Bedeutung zukommt.[2]

---

[1] L. Ruhl, Art. Tyche bei Roscher, Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie V (1916—1924) Sp. 1309 ff.

[2] Vgl. Plinius, Nat. hist. II 22: toto quippe mundo et omnibus locis omnibusque horis omnium vocibus Fortuna sola invocatur ac nominatur, una accusator una agitur rea una cogitatur, sola laudatur, sola arguitur. Et cum conviviis colitur, volubilis, a plerisque vero et caeca existimata, vaga, inconstans incerta, varia indignorumque, fautrix. Huic omnia expensa, huic omnia feruntur accepta, et in tota ratione mortalium sola utramque paginam vadit, adeoque obnoxii sumus sortis, ut sors ipsa pro deo sit. Vgl. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur S. 60, nach dem dieser Ausspruch für die ganze hellenistische Zeit zutrifft. Plutarch beginnt seine Abhandlung *περὶ Τύχης* (Moralia 97 C [Firmin-Didot III p. 116]) mit dem Zitat: *Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία.* Siehe auch Deubner, Myth. Lex. III 2099 ff., Andres Sp. 286 unten, Rohde, Griechischer Roman, 2. Aufl., S. 278, 296 ff., Ruhl in Roschers Lexikon der griech. u. röm. Myth. Art. Tyche V Sp. 1309, 1319 ff. — Der Beginn der Urkunde

VI. Ähnliche Anschauungen wie die Stiftung von Halikarnaß zeigt die — den religiösen Synkretismus der Zeit übrigens noch stärker widerspiegelnde[1] — Stiftung des Königs Antiochos von Kommagene,[2] in der ein großartiger von der ganzen Bevölkerung des Reichs *κατὰ κώμας καὶ πόλεις* zu feiernder Totenkult angeordnet wird (Z. 42), für die *θεοφιλῆ ψυχὴν / προπέμψαν εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα* des Herrschers sowie seiner Ahnen (Z. 45 ff.). Auch in dieser Stiftung wird neben dem *δαίμων* und dem mit dem Totenkult verbundenen Kult der verschiedensten Gottheiten (Zeus Oromasdos, Apollo, Mithras, Helios, Hermes, Artagnos, Herakles, Ares)[3] zugleich auch (Z. 62 ff.) ein Kult für die *Τύχη νέα* eingerichtet (Z. 62), die wie der König (Z. 64 ff.) erklärt, *πολλά//κις ἐμοὶ παραστάτις ἐπιφανὴς εἰς βοη/θείαν ἀγώνων βασιλικῶν εὐμενὴς/ ἑωρᾶτο.* Gleich am Eingang der Stiftung (Z. 15) hatte der König bereits seiner von der *Τύχη* begünstigten Macht (*δυνάμεως εὐτυχοῦς*) gedacht.[4]

---

mit *Ἀγαθῇ Τύχῃ* ist typisch. Aus der Fülle der Beispiele sei erinnert an IG VII 43 S. 28 = Laum Nr. 21 (Megara), *Ἐφ. ἀρχ.* 1909 S. 272 ff. = Laum Nr. 20a (Rhamnus, Attika 3./2. Jahrh. v. Chr.) Z. 10 (Beginn des Stiftungsdekrets); Epiktetatestament von Thera (Laum Nr. 43) Z. 127 (Einleitung des Annahmebeschlusses des *κοινόν*); Laum Nr. 57 (Kalauria, 2. oder 1. Jahrh. v. Chr.), vgl. auch das Gesetz von Gambreion (Rec. I S. 19) und zahllose andere Fälle.

[1] Siehe über diese Stiftung auch oben S. 166 und unten § 35.

[2] Dittenberger, OGI Nr. 383 = Laum Nr. 210 S. 148 ff.

[3] Diese Mischung von Göttern erinnert bereits an den noch stärkeren römischen Synkretismus, wie er z. B. bei Alexander Severus zutage tritt, der in seinem Betraum die Bilder von Apollonius von Tyana, Christus, Abraham und Orpheus aufgestellt hatte, vgl. Aelius Lampridius, Alexander Severus (Peter) 29: ... animas sanctiores, in queis et Apollonium, et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum et huius modi ceteros. — [Über die Mischung iranisch-persischen und griechischen Wesens in der Grabschrift des Antiochos s. jetzt auch Walter Otto, Kulturgeschichte des Altertums, 1925, S. 51.]

[4] Auch sonst begegnet die Tyche in dieser Stiftungsurkunde mehrfach und zwar wieder im Zusammenhang mit *δαίμων*. So Z. 74 ff.:

Für den Zusammenhang von *Τύχη* und *Δαίμων* ist auch ein Grenzstein von Thera (4. Jahrh. v. Chr.)[1] charakteristisch, wo der *Ἀγαθᾶι Τύχαι ἀγαθοῦ Δαίμονος* Opfer gestiftet werden, übrigens ebenfalls wieder zusammen mit der Göttermutter.[2]

VII. Mit der individualistischen Seelenpflege bereits zu Lebzeiten ist die Sorge für das „Ich“ nach dem Tode nicht nur wohl zu vereinigen, sie bildet hierfür geradezu ein Korrelat.[3] Der hellenistische Mensch hat sein „besseres Ich“, seinen *δαίμων*, zeitlebens in innerlicher Versenkung gepflegt, er will ihm auch nach dem Tode eine entsprechende Pflege zuteil werden lassen und sichert sie juristisch durch das Seelgerät.

---

*ἀξίως τύχης ἐμῆς καὶ δαιμόνων || ὑπεροχῆς ἀνέθηκα*, Z. 85: . . . *μεγάλων δαιμόνων ἐπι|φανείαις αἵτινες ἐμοὶ καθηγεμόνες | εὐτυχοῦς ἀρχῆς*. . . . Vgl. noch Z. 115, wo dem Verletzer des Kults die *νέ|μεσις βασιλικῶν δαιμόνων* angedroht wird, noch deutlicher Z. 210, wo in demselben Zusammenhange *δαιμόνων ὀργὴ καὶ θεῶν ἁπάντων* ausdrücklich unterschieden wird. Ebenso Z. 233 ff.: *ἵλεως δαίμονας καὶ θεοὺς ἐχέτω*. — Siehe noch Z. 174 ff.: *τούτους ἱεροδούλους, οὓς ἐγὼ θεοὺς || τε καὶ τιμαῖς ἐμαῖς κατὰ δαιμόνιον βούλησιν ἀνέθηκα*. Hier spricht der Herrscher von seinem *δαίμων* (vgl. auch den Schwur beim *δαίμων* des Königs in Pap. Società Italiana Bd. IV, 361, 6 [3. Jahrh. v. Chr.]: *ὀμνύω δέ σοι τὸν βασιλέως δαίμονα καὶ τὸν Ἀρσινόης*, ferner BGU VI 1257, 10 [3. Jahrh. v. Chr.]: [*εὐορκοῦντι μεμ μοι εὖ εἴη*] *καὶ ὁ δαίμων τοῦ βασιλέως διατηροίηι*, s. Preisigke, Wörterbuch v. *δαίμων*), wie der byzantinische Kaiser von seinem numen, z. B. Constitutio Imperatoriam maiestatem § 1, vgl. C. 1, 2, 11 (Theodosius und Valentinianus), C. 6, 61, 8 pr. (Iustinian), C. 7, 62, 34 pr. (Iustinus), C. 12, 50, 9 (Gratianus, Valentinianus und Theodosius). Hier dürften verwandte Vorstellungen vorliegen. Vgl. auch die häufige Anrufung der *Τύχη* der Kaiser, z. B. in der testamentarischen (vgl. Z. 20, 21) Stiftung der Phainia Bomation von Gytheion, 161—169 n. Chr. (Laum Nr. 9) Z. 50 ff.: *Ἐνεύχομαί τε ὑμεῖν θε*[*οὺς πάν|τας καὶ θεὰς*] *καὶ τὴν τῶν Σεβαστῶν Τύχην*.

[1] IG XII 3 Nr. 436 S. 103 = Dittenberger, Syll.[3] Nr. 1032 = Laum Nr. 42.

[2] Nero wird als *Ἀγαθὸς Δαίμων τῆς οἰκουμένης* bezeichnet, Oxy. VII 1021 = Chrest. I 2 Z. 10. Dazu Blumenthal, Arch. f. Pap.Forsch. V S. 330. Vgl. auch die *Ἀγαθοδαιμονιασταί* in Rhodos, Collitz-Bechtel, Dialektinschriften III 1 Nr. 3842 Z. 5.

[3] Vgl. die oben S. 210 angeführte Stelle bei Plato, Phaedo 107, c.

VIII. Die Art der Seelenpflege ist verschieden. Bald erinnert sie noch an die alte Sitte und wird in Gestalt von — blutigen oder unblutigen — Opfern gefordert,[1] bald ist es nur noch die Pflege der μνήμη, der bloßen Erinnerung,[2] die sich den verfeinerten Anschauungen der spiritualisierten Seelenpflege anpaßt. Zuweilen stehen Opfer und Erinnerungsfeierlichkeiten nebeneinander.[3]

---

[1] Belege s. oben S. 203 Anm. 4.

[2] z. B. die Ölstiftung des Lykon (Diog. Laërt. V 71): *ὅπως κ' ἀμοῦ καὶ τοῦ τιμήσαντος ἐμὲ μνήμη γένηται διὰ τῆς χρείας αὕτη ἡ προσήκουσα*, bei der Stiftung der Argea von Thera (IG XII 3 Nr. 329 S. 80 = Laum Nr. 44 Z. 4 ff.): *δηλομένα || τᾶς ἰδίας καλοκαγαθίας μνάμαν ἁ | πολεῖπεν ἐς πάντα τὸν χρό[νο]ν* . . ., ebenso bei der Ölstiftung von Euboea (Eretria = Laum Nr. 61 Z. 14 ff.): *βουλό || μενος τε τῆς ἑαυτοῦ καλοκαγαθίας τε καὶ εὐνοίας | ἧς ἔχει πρὸς τὸν δῆμον ἀθάνατον ὑπόμνημα καταλεί | πειν εἰς τὸν | ἅπαντα χρόνον* . . ., in Mantinea (Laum Nr. 4 Z. 22): *ὅπως ἁ ἐκτένεια αὐτᾶς . . . αἰωνίου μνείας τυγχάνουσα διατελεῖ*, Palmyra (Laum Nr. 211): *τειμῆς καὶ [μ]νήμης χάριν*, bei den Rosalienstiftungen von Kör-Oglu-Devrend (BCH XXIV, 1900, S. 302 = Laum Nr. 200): *μνήμης χάριν* und andere. Vgl. Laum, Stiftungen I S. 42 ff., 74 ff., Poland, Vereinswesen S. 510. In denselben Zusammenhang gehören die römischen in-memoriam-Stiftungen (Laum I S. 75 ff.). — Allgemeine Bemerkungen über die Loslösung des Erinnerungsbildes vom Leichnam (im Rahmen seiner Theorie von der Entmaterialisierung der Vorstellung vom Fortleben) s. bei Schreuer, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. S. 371 ff., die hellenistische Entwicklung, insbesondere die μνήμη-Stiftungen sind dort allerdings nicht berücksichtigt. — L. Deubner teilt im Archiv für Religionswissenschaft 14 (1911) S. 302 ff. einige moderne Stiftungen mit, die sich wie Übersetzungen antiker μνήμη-Stiftungen lesen. Ich hebe daraus das Testament eines Herrn Schreiber, eines alten Herrn des Corps Saxonia-Leipzig hervor, das den Satz enthält: „Ich möchte mein Andenken bei den Mitgliedern [des Corps] wahren, und setze deshalb dem N. N. [einem Corpsbruder] eine jährliche Rente von 350 Mark mit der Verpflichtung aus, diese Rente . . . zugunsten der Saxonia zu verwenden, und zwar, indem alljährlich mindestens ein den Betrag des Vermächtnisses entsprechendes Mahl . . . zu meinem Andenken ausgerichtet . . . werden soll.“ Bei dem Mahle wird dem Stifter ein stilles Glas geweiht. Empfänger dieser Stiftung ist hier ein Treuhänder (vgl. den *πιστικὸς* in Pap. Mon. 8 Z. 4 ff. unten § 38 I a).

[3] z. B. bei der Stiftung von Didyma für König Eumenes (vor 166

Wir sahen, wie der moderne hellenistische Individualismus — im Einklang mit atavistischen Vorstellungen — ebenfalls die Totenpflege fordert. Er befriedigt dieses Bedürfnis aber vielfach mit einem Kult, dessen Requisiten durchaus älteren Epochen angehören. Auch während der hellenistischen Jahrhunderte stehen die Totenopfer, die auf die alte primitive Vorstellung des erdengleichen Fortlebens des Toten mit Ernährungsbedürfnis zurückgehen,[1] und bloße Erinnerungsfeiern, die dem Glauben an eine körperlose Seele entsprechen, nebeneinander. Dieser Zustand entspricht auch der im Hellenismus noch nachwirkenden, verschwommenen Übergangsstufe, die zwischen den beiden extremen Vorstellungen vom Fortleben im Jenseits, der alten rein materialistischen und der jüngsten rein spiritualistischen steht.[2] Nur allmählich — und mit vielen inkonsequenten Rückfällen — spiritualisiert sich die griechische Vorstellung vom Leben nach dem Tode, aber noch langsamer und inkonsequenter vergeistigt sich die Art, wie die Totenpflege praktisch ausgeübt wird.

An der Praxis der alten Kultformen, den Opfern mit dem Ernährungsgedanken, wird zähe festgehalten. Im Grunde tönt auch hier wieder die alte Weise vom Kampf des Formulars gegen die Idee.

---

v. Chr.) bei Wiegand, 7. vorläufiger Ber. über die Ausgrabungen in Milet und Didyma, Abhandl. der preuß. Akad. 1910 S. 27 ff. = Laum Nr. 129b Z. 38 ff. (neben dem Opfer: Getreideverteilung, Bewirtung, Prozession), *ὅπως . . . ἡ εἰς τὸμ βασιλέα | μνήμη διαφυλά[σσητ]αι εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον*. Siehe auch eine analoge Stiftung des Eumenes für den jonischen Bund (Laum Nr. 129a). Auch in der Stiftung Eumenes II. an Delphi (Laum Nr. 29) steht neben Opfern eine Erinnerungsfeier für den König. Das Stiftungsdekret ordnet an Z. 2 ff.: *τὰν ϑ[υσίαν καὶ τ]ὰς τιμὰς καὶ τὰν δαμοϑοινίαν* . . ., ferner Z. 20 Gebet der Priester. Ganz ähnlich die Stiftung des Attalos für Delphi (Laum Nr. 28), das Opferfest heißt *Ἀττάλεια*. Vgl. auch CIG 2562 (Hierapytna) unten S. 251 Anm. 1.

[1] Vgl. oben S. 173 ff. [2] Oben S. 147 Anm.

Der Wunsch nach Totenpflege, der das Motiv für die Seelgerätstiftung abgab, verbindet sich auch mit anderen Beweggründen. Neben dem Wunsch nach *φιλοτιμία* ist es vielfach der *πόλις*-Patriotismus, der in der Kaiserzeit, vornehmlich in den nunmehr wieder aufblühenden Mittelstädten des Ostens, besonders Kleinasiens, agonale, soziale oder sonstige Stiftungen im Interesse des Gemeinwohls hervorbringt, bei denen der Erinnerungskult für die Stiftung mehr oder minder als Nebenmotiv mitwirkt.[1] Hier berührt sich die Totenkultstiftung mit Stiftungen zu anderen Zwecken.[2] Damit vermengt sich oft genug nur allzu Menschliches. Mancher Erdenrest menschlicher Eitelkeit (*φιλοτιμία*) bleibt übrig, z. B. in der Stiftung aus Gythaion.[3]

---

[1] Vgl. Laum I S. 10, 44 ff., s. auch Sarrazin, Étude sur les fondations dans l'antiquité en particulier à Rome et à Byzance (Thèse Paris 1909) S. 84 ff. über analoge römische Stiftungen.

[2] z. B. in der Stiftung des Polythros von Teos, 3. Jahrh. v. Chr. (Dittenberger, Syll., 2. Aufl. Nr. 523 = 3. Aufl. Nr. 578 = Laum Nr. 90), der für Zwecke des öffentlichen Unterrichts 34 000 Drachmen hinterläßt als *κάλλιστον ὑπόμνημα τῆς ἑαυτοῦ φιλοδοξίας* oder im Ehrendekret von Aphrodisias in Karien (Laum Nr. 100) vom Anfang des 1. Jahrh. n. Chr., wo von dem Stifter von Geldverteilungen zugunsten der Bürger der Stadt gesagt wird Z. 26 ff.: *φιλοδοξεῖται διὰ τῶν | κατασκευαζομένων ἐκ τοῦ βίου αὐ|τοῦ ἀναθημάτων ἀειμνημόνευτον κτλ.* Besonders deutlich ist das soziale Motiv und dabei der Zweck, die Erinnerung an das eigene „Ich" zu pflegen, in der bekannten Schulstiftung des Eudemos von Milet (Ziebarth, Aus dem griechischen Schulwesen S. 2 ff. = Laum Nr. 129 Z. 2 ff.): *αἱρούμενος εὐεργετεῖν τὸν δῆμον καὶ τῆς αὑτοῦ φιλοδοξίας εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον μνήαν ὑπάρχειν.*

[3] z. B. Laum Nr. 9 Z. 16 ff.: *ὅπως αἴδιο[ς ἡ ἐμὴ | φιλανθρωπία τῶι] γυμνασίωι διαμίνῃ καὶ τῇ πόλει* . . ., Z. 46 ff.: *ἵνα καὶ πολ[ίταις | Γυθεατῶν καὶ] ξένοις εἰς αἰῶνα φανερὰ καὶ εὔγνωστος ᾖ πᾶσιν [αὕτη | ἡ τῆς ἐμ]ῆς χάριτος φιλανθρωπία.* . . . Z. 56: *Ἀθάνατος γὰρ εἶναι δόξω.*

## 3. Kapitel

# FORTSETZUNG: DAS ABSTERBEN DER ALTEN NATÜRLICHEN VERBÄNDE UND DIE BEGRÜNDUNG NEUER KÜNSTLICHER VERBÄNDE ZUR SICHERUNG DES TOTENKULTS

### § 31. *Οἶκος, γένος — ὀργεῶνες, θίασοι*

I. Unsere bisherigen Untersuchungen haben die Motive für die Entstehung des griechischen Seelgeräts noch nicht erschöpft. Von erheblicher Bedeutung ist das Zurücktreten der alten Verbände, die früher für den Totenkult gesorgt hatten: der Familie (*οἶκος*), die unter Leitung des Opfer vollziehenden Hausvaters von jeher die älteste Sakralgemeinschaft bildete,[1] sowie der Sippe (*γένος*), die ebenfalls von alters her eigene, genau geregelte Kulte mit eigenen Opfern (*θυσίαι πάτριαι*) und eigenen Priestern besaßen.[2]

---

[1] Stengel, Kultusaltertümer, 2. Aufl., S. 106. — Über die Verpflichtung der Familienangehörigen zur Bestattung und Leistung der *νομιζόμενα* s. oben S. 177 ff., ferner Lipsius, Attischer Prozeß, Bd. II, 1 S. 343 ff. und Kreller S. 33 Anm. 1. — Über den Familienzusammenhang bei den Buseliden s. Rabel, Elterliche Teilung S. 531 auf Grund (Dem.) c. Mac. 43, 19. Ferner Swoboda, Ztschr. d. Sav.Stift. 26 S. 240 ff., 244.

[2] Siehe z. B. Dittenberger, Sylloge[3] 987 (Chios) Z. 25: *τὰ πατρῶια ἱερά*, ferner ebenda 1013 (Chios). Über die *πάτρια* der Eumolpiden s. Athenaeus (Kaibel) IX 410a: . . . *παρέθετο ταῦτα Δωρόθεος, φάσκων καὶ ἐν τοῖς τῶν Εὐπατριδῶν πατρίοις τάδε γεγράφθαι περὶ τῆς τῶν ἱκετῶν καθάρσεως· ‚ἔπειτα ἀπονιψάμενος αὐτὸς καὶ οἱ ἄλλοι οἱ σπλαγχνεύοντες ὕδωρ λαβὼν κάθαιρε, ἀπόνιζε τὸ αἷμα τοῦ καθαιρομένου καὶ μετὰ τὸ ἀπόνιμμα ἀνακινήσας εἰς ταὐτὸ ἔγχεε.‘* — Über die *πάτρια* der Eupatriden s. Cicero ad Atticum I 7. — Die *θῆκαι προγόνων* sind das Heiligtum (Aisch. Pers. 408). Über den Unterschied von *οἶκος* und *γένος* s. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II S. 86, 302, Rabel, Elterliche Teilung S. 529, Beauchet, Histoire du droit privé I S. 6 ff.

Der Zusammenhang der Sippe im Totenkult kommt auch im Sippegrab zum Ausdruck.[1]

Die grundstürzenden Veränderungen des hellenistischen Zeitalters und die damit im Zusammenhange stehenden wirtschaftlichen und sozialen Umschichtungen lösen auch die schon früher geschwächten[2] Bande der Familie und der Sippe. Der Individualismus der Epoche[3] wird mit dazu beigetragen haben, die alten, auf der Verwandtschaft beruhenden Verbände zu sprengen. Daß die alten Familien- und Sippenverbände den Bedürfnissen des Totenkults nicht mehr genügten, ergibt gerade auch die Tatsache der künstlichen Neubildung solcher Verbände in hellenistischer Zeit. Bevor dieser Entwicklungsprozeß näher dargestellt werden kann, ist indes der Orgeonen- und Thiasoiverbände zu gedenken. Hier liegen die Vorbilder für einen wichtigen Teil der hellenistischen Neubildungen. Sie haben die Entwicklung auch noch in anderer Hinsicht beeinflußt.

II. Wenn man vom Sippenkult spricht, muß man sich

---

[1] Über Gräber der Sippenverbände in der Unterstadt von Mykenae s. Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen, 2. Aufl., S. 337 ff. (vgl. oben S. 12 f.), über Gräber von ganzen Geschlechtern in der Umgebung Athens, z. B. bei Brauron und Vari, s. Furtwängler, Einleitung zur Sammlung Sabouroff (1883—1887) S. 29 Anm. 5. Vgl. auch Dem. 57 (c. Eubul.), 28 und 43 (c. Mac.), 79. Zuweilen ist die Sippe nicht in einem Grabe beigesetzt, sondern die *μνήματα κοινά* der *γένη* oder Familien sind in Gruppen zusammengefaßt, z. B. in Syrakus (Orsi, Notizie degli Scavi, 1893, S. 450). Über Sippen- und Familiengräber s. auch noch unten S. 251 Anm. 1.

[2] Vgl. Laum I S. 41. — Siehe auch Polybios 20, 6, 5 (dazu unten § 36 letzte Anm.). — Der Phratrienverband (Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II S. 86 ff., Swoboda, Staatsaltertümer, 6. Aufl., 1913, S. 4, Weiß, Griechisches Privatrecht I S. 319 Anm. 242), der ebenfalls bei der Totenpflege mitgewirkt hatte, wie z. B. das Delphische Labyadenstatut zeigt (Rec. des inscr. jur. gr. II S. 180 ff., Stengel, Kultusaltertümer, 2. Aufl., S. 171), verliert in hellenistischer Zeit ebenfalls immer mehr an Bedeutung. Vgl. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles und Athen, Bd. 2, 1893, S. 276, Koerte, Hermes Bd. 37, 1902, S. 587 ff.

[3] Siehe oben § 29.

vergegenwärtigen, daß es sich hierbei um Einrichtungen gehandelt hat, die nur bei den alten begüterten Geschlechtern, vorzugsweise beim Adel, praktisch gewesen sein können. Sippenverband und Sippenkult sind nichts für den kleinen Mann und den Stadtfremden. Wie exklusiv die Geschlechterkulte waren, geht auch daraus hervor, daß nur ganz ausnahmsweise bevorzugten Personen, die nicht zum *γένος* gehörten, gestattet wurde, am Geschlechtskult teilzunehmen (*μετέχειν τῶν βωμῶν*).[1]

Wer keinem Geschlecht angehörte, wird sich häufig nach einem Sippenersatz umgesehen haben. Ihn boten die Verbände der *θίασοι* und der Orgeonen,[2] die in alte Zeiten zurückgehen. Solons Gesetzgebung, die sie berücksichtigt, erkennt offensichtlich altes Gewohnheitsrecht an.[3]

---

[1] Herodot V, 66: *Ἰσαγόρης Τισάνδρου οἰκίης μὲν ἐὼν δοκίμου, ἄταρ τὰ ἀνέκαθεν οὐκ ἔχω φράσαι· θύουσι δὲ οἱ συγγενεῖς αὐτοῦ Διὶ Καρίῳ*, Aristoteles, *Πολιτεία Ἀθηναίων* (Thalheim) XXI 6 p. 9: *τὰ δὲ γένη καὶ τὰς φρατρίας καὶ τὰς ἱερωσύνας εἴασεν* (sc. Kleisthenes) *ἔχειν ἑκάστους κατὰ τὰ πάτρια*, IG III 1276, Dittenberger, Syll.[3] 1044 = Laum Nr. 117 (dazu unten S. 246), Lobeck, Aglaophamus p. 271 ff. Vgl. Stengel, Kultusaltertümer S. 170. Die Frage, wer *μέτεστι τῶν ἱερῶν*, spielt ständig eine große Rolle, vgl. z. B. auch Michel, Rec. 1003 = Paton-Hicks, Inscr. of Cos 367 = Dittenberger, Syll.[3] III 1023 Z. 3—17, wo es sich allerdings um *φυλαί* handelt.

[2] Vgl. über Thiasoi und Orgeonen Ziebarth, Griechisches Vereinswesen, 1896, S. 193 ff., A. Koerte, Mitt. d. deutsch. arch. Inst. in Athen 21 (1896) S. 494 ff., Poland, Griechisches Vereinswesen, 1909, S. 8 ff., 15 ff. und passim, San Nicoló, Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer I, 1913, S. 13 ff., einiges auch bei Weiß, Griechisches Privatrecht I S. 377. — Die im Texte im folgenden zu besprechende Frage des Funktionierens der Orgeonen als Sippenersatz, die ihre entwicklungsgeschichtliche Bedeutung ins rechte Licht stellt, wird bei den angeführten Schriftstellern, soweit ich sehe, nicht behandelt. Siehe aber v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles und Athen II, 1893, S. 259 ff. im Hinblick auf die Phratrie der Demotioniden (vgl. unten diesen § bei I 4 b).

[3] Vgl. das bekannte Solonische Gesetz bei Gajus D. 47, 22, 4: *ἐὰν δὲ δῆμος ἢ φράτορες ἢ ἱερῶν ὀργίων θύται* (so ergänzt Mommsen; zur Lesung

1. Den Zweck der Orgeonenverbände gibt **Harpocration** (Dindorf) v. Ὀργεῶνας deutlich an: ... *ὀργεῶνες δ' εἰσὶν οἱ ἐπὶ τιμῇ θεῶν ἢ ἡρώων συνιόντες· ὀργιάζειν γάρ ἐστι τὸ θύειν καὶ τὰ νομιζόμενα δρᾶν.* **Suidas**, der Harpocrations Erklärung wiederholt, fügt noch hinzu: *Σέλευκος* (der alexandrinische Grammatiker) *δ' ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν Σόλωνος ἀξόνων ὀργεῶνας φησι καλεῖσθαι τοὺς συλλόγους ἔχοντας περί τινας ἥρωας ἢ θεούς.* Hier werden die Heroen, worauf schon Poland[1] aufmerksam gemacht hat, sogar vor dem Götterkult erwähnt.

Aufgabe der Orgeonenverbände ist also neben Götterkult[2] *τιμὴ ἡρώων*[3] und Pflege der *νομιζόμενα*![4]

---

s. v. **Wilamowitz-Moellendorff**, Antigonos von Karystos S. 278, **Poland**, Vereinswesen S. 14 und **San Nicolò** I S. 13 Anm. 2 und die dort Angeführten) *ἢ σύσσιτοι ἢ ὁμόταφοι ἢ θιασῶται ἢ ἐπὶ λείαν οἰχόμενοι* (hierzu oben S. 54 Anm. 3) *ἢ εἰς ἐμπορίαν, ὅτι ἂν τούτων διαθῶνται πρὸς ἀλλήλους, κύριον εἶναι, ἐὰν μὴ ἀπαγορεύσῃ δημόσια γράμματα.* Siehe ferner Seleukos bei Suidas (im Text). Mag der Text des Gesetzes im einzelnen auch nicht feststehen, so liegt doch auf der Hand, daß die Anerkennung der Vereinsautonomie nicht erst von Solon geschaffen worden ist. Auch hier handelt es sich, was im Hinblick auf ähnliche Bestimmungen der Solonischen Gesetzgebung manchmal verkannt worden ist (vgl. **Bruck**, Zur Geschichte der Verfügungen von Todes wegen S. 28 ff.), um kodifiziertes Gewohnheitsrecht. Neu ist aber wohl der Konditionalsatz, der die Macht des sich konsolidierenden Staates über die jetzt bezwungenen Verbände, besonders über die Geschlechter (die auch in den Phratrien ausschlaggebend waren, s. im Text unter 3), zum Ausdruck bringt.

[1] Vereinswesen S. 13.

[2] z. B. neben dem Kult des Asklepios der Kult des Heroen Amynos, wie die am Westabhange der Akropolis gefundene Stele zeigt (vgl. **Koerte**, Athenische Mitteilungen 21, 1896, S. 294, 295); die auf die Amynosorgeonen zurückgeht (s. unten S. 235). [3] Über Heroen s. oben S. 216 Anm. 1.

[4] Oben S. 177 ff. — Vereinsmitglieder, die sich um den Totenkult besonders verdient gemacht haben, werden oft belobt. Vgl. z. B. das Ehrendekret aus **Athen** (278/7 v. Chr.) Dittenberger, Syll.[2] 727 = Michel, Rec. 969 = CIA IV, 2, 615$^{b}$ (p. 160 sq.) Z. 14 f.: *ἐπιμεμέληνται δὲ καὶ τ// ῶν ἀπογενομένων καλῶς καὶ φιλοτίμω/ς*, auch CIG 3185 (**Smyrna**) Z. 11 f., dazu **Poland** S. 503 Anm. ***.

Während die auf der Verwandtschaft beruhenden γένη auf einen eponymen Ahnherrn zurückgehen, nach dem das Geschlecht seinen Namen führt (Alkmäoniden, Buzygen usw.), legen sich die Orgeonen einen Amynos,[1] einen Egretos[2] oder einen Hypodektes[3] als Ahnherrn und ἥρως bei. Die Analogie mit dem γένος wird noch dadurch verstärkt, daß die γένη in Athen und anderwärts häufig gar nicht mehr in der Lage waren, ihre gemeinsame Abstammung nachzuweisen. Auch ihr Zusammenhang beruht ja in erster Linie auf der Verehrung des Heros, eines Ahnherrn, der oft genug ebenfalls nur fiktiv gewesen sein wird.[4] Die echten γένη besaßen aber einen ganz anderen Zusammenhalt als die Kultvereinigungen; er trat — abgesehen von dem gemeinsamen Geschlechtsnamen — in der sozialen und wirtschaftlichen Bedeutung der Geschlechter zutage. Der Sippenkult bringt Zusammenhang und Macht der Geschlechter deutlich zum Ausdruck,[5] ein weiterer Grund für den kleinen Mann, sich auf ähnliche Weise zusammenzuschließen. Wie die Heroenkreationen in den Orgeonenverbänden vor sich gingen, kann man noch in späterer Zeit daraus ersehen, daß der große Sophokles bei den Amynos-Orgeonen unter dem Namen Δεξίων heroisiert wurde, übrigens nicht etwa wegen seiner dichterischen Verdienste, sondern eben als „Aufnehmer", weil er als

---

[1] οἱ ὀργεῶνες τοῦ Ἀμύνου καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ τοῦ Δεξίονος, Koerte, Athen. Mitteilungen 21, 1896, S. 294 (= Dittenberger, Syll.[3] 1096 = Michel, Rec. 966), s. auch Poland, Vereinswesen S. 13.

[2] Dittenberger, Syll.[3] 1097, vgl. Ziebarth, Rhein. Museum N.F. 55, 1900, S. 501 ff.

[3] IG II 1061, vgl. Poland S. 13.

[4] Siehe Rohde, Psyche I S. 168 ff., über Geschlechterkulte und über fiktive γένη in Sparta s. Kahrstedt, Staatsrecht I S. 53 und 279 (auf Grund Athenaeus II 39 C).

[5] Treffend bemerkt Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II S. 86 von den religiösen Institutionen, sie seien „der Ausdruck der sozialen Verhältnisse".

Priester des Amynos den Asklepios in den Kult dieser Orgeonen „aufgenommen" hatte.[1]

Es soll nun keineswegs behauptet werden, daß die Teilnehmer der Thiasoi[2] und der Orgeonenverbände, die ja, wie z. B. das Amynos-Kolleg, schon in die vorsolonische Zeit zurückgehen und sich bis in die römische Zeit nachweisen lassen,[3] in allen Fällen und zu allen Zeiten nur von dem Motiv zusammengeführt worden sind, Ersatz für den fehlenden Sippenkult zu finden. Der Name ὀργεῶνες deckte ebenso wie der der Thiasoi (bei letzteren besonders in späterer Zeit) kultische Verbände zu verschiedenen, selbst ans Profane grenzenden Zwecken,[4] eine Mannig-

---

[1] Etym. magn. v. Δεξίων, was Koerte auf Grund inschriftlicher Funde bestätigt hat (Athen. Mitt. 21, 1896, S. 311 ff.). — Über den Namen Dexion (von δεξιά) s. noch O. Weinreich in Religionsgeschichtl. Vorarbeiten und Versuchen VIII, 1, 38 f. — Analog auch die künstliche Heroenkreation anläßlich der Reform des Kleisthenes, Aristoteles, Ἀθηναίων πολιτεία (Thalheim) XXI 6 p. 9: ταῖς δὲ φυλαῖς ἐποίησεν ἐπωνύμους ἐκ τῶν προκριθέντων ἑκατὸν ἀρχηγετῶν, οὓς ἀνεῖλεν ἡ Πυθία δέκα.

[2] Die θίασοι sind ursprünglich lose organisierte „Schwärme". Vgl. Hesychios: θίασος· χόρου σύστασις, θιασῶται· χωρεῦται, θιάσαι· χορεῦσαι also zunächst „Festgenossen, die eine Feier mit lärmendem Umzuge begehen" (Poland, Vereinswesen S. 16). Später haben sie eine feste Organisation mit Vorstand und Beamten für besondere Zwecke (vgl. Ziebarth, Griechisches Vereinswesen S. 133 ff., Poland, Griechisches Vereinswesen S. 16 ff., 330 ff.). — Die Thiasoi bestanden häufig aus Fremden (Belege bei Poland S. 308, ähnlich die Eranisten, ebenda S. 309), die also in Athen keinen Geschlechtskult besaßen. — Wir wissen sogar, allerdings erst aus später Zeit (2./3. Jahrh. n. Chr.), von einem Thiasos des Tyrannos Men, den ein Sklave Xanthos gegründet hatte (CIA III 74, Foucart, Les associations religieuses chez les Grecs Nr. 38 S. 119 = Dittenberger, Syll.³ III Nr. 1042, dazu v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos S. 264). Eine scharfe Grenze zwischen ὀργεῶνες und θίασοι läßt sich nicht ziehen. Das gilt besonders für die hellenistische Zeit (Koerte, Athen. Mitt. 21, 1896, S. 308 Anm. 1, Wilhelm, Jahreshefte d. Österreich. Arch. Inst. 5, 1902, S. 132).

[3] Koerte, Athen. Mitt. 21 (1896) S. 300; 18 (1893) S. 233, 243.

[4] Poland S. 16 ff., San Nicolò, Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer I S. 14.

faltigkeit, die auch in der sozialen Stellung der Mitglieder zum Ausdruck kommen mußte. Aber besonders in älterer Zeit, als die Macht der Geschlechter noch blühte, wird man sich in zahlreichen Fällen des Orgeonen- ebenso wie des Thiasosverbands bedient haben, um für das Fehlen einer Sippe und eines Sippenkults Ersatz zu finden. Künstlich wird nachgeahmt, was andern Glücklicheren schon die Geburt in die Wiege gelegt hat. Es handelt sich um einen Fall des auch sonst so häufigen „Mimikri im Recht".[1]

Hierfür sprechen auch noch folgende Umstände:[2]

2. Wenn wir hören, daß die Vereinsgenossen auch die Bestattung übernehmen, daß ein Bestattungsgeld (ταφικόν) gezahlt wird, wie dies bei verschiedenen Thiasotenvereinen und wohl auch bei den Meterorgeonen der Fall war,[3] so erscheint der Schluß berechtigt, daß es sich hier um Vereine gehandelt hat, deren Mitglieder einer Sippe entbehrten, die für die Totenpflege eintrat.[4] Es müssen vorwiegend

---

[1] Vgl. auch Rabel, Ztschr. d. Sav.Stift. 27 S. 290 ff. über „nachgeformte Rechtsgeschäfte".

[2] Auch die Ergebnisse der neueren etymologischen Forschung lassen sich in diesem Sinne verwerten. O. Hoffmann (Festschrift der Schles. Gesellschaft für Volkskunde, Breslau, 1911, S. 177 ff.) führt das Wort ὀργεῶνες (unter Ablehnung der Ableitung von ὄργια) über ὀργάων und ὄργα auf ἔργω (umschließen, umfassen) zurück. Danach bezeichnet ὀργεῶνες ursprünglich die Mitglieder eines „Verbandes". — Diese Ableitung paßt zu der Annahme, daß sich die Orgeonen, die Kleinen und Schwachen, im Gegensatz zu dem in den Sippen (γένη) durch Abstammung bereits zusammengeschlossenen Adel nun in künstlich geschaffenen „Verbänden" vereinten (Hoffmann selbst will allerdings, was ich für unzutreffend halte, die Orgeonen als „angeheiratete Verwandte" auffassen, im Gegensatz zu den agnatisch bürgerlichen φράτερες und den adligen γεννῆται).

[3] Nachweise in dieser Hinsicht bei Ziebarth, Griechisches Vereinswesen S. 17 ff., Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens S. 506 ff., vgl. auch E. Loch, Zu den griechischen Grabinschriften, Festschrift für Friedländer, 1895, S. 287, 288; ferner Wilhelm, in „Serta Harteliana", 1896, S. 232 Anm. 1.

[4] Zum Vergleich sei auch auf die Begräbnisbeiträge der Handwerker-

kleine Leute oder Fremde gewesen sein, die durch genossenschaftlichen Zusammenschluß selber für ihre Toten sorgen mußten.[1] Vornehme und vermögende Leute haben das nicht nötig.[2] Sie sind auch heut nicht in Sterbekassen zu finden.

3. Die hier vertretene Ansicht findet eine weitere Bestätigung in der Rolle, die Orgeonenverband und *γένος* noch zur Zeit der Redner bei der Adoption spielen.

Die Mitglieder der Orgeonenverbände führten ihre Adoptivsöhne bei der Adoption — außer in den öffentlichrechtlichen Genossenschaften von Phratrie und Demos — auch in ihrem Orgeonenverein ein. Menekles, von dem

---

bruderschaften des germanischen Mittelalters hingewiesen (vgl. unten S. 243). Siehe z. B. die alte Ordnung der Bruderschaft der Drechsler von Köln (ca. 1179—1182), abgedruckt bei v. Loesch, Die Kölner Zunfturkunden nebst anderen Kölner Gewerbeurkunden bis zum Jahre 1500 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXII), I, 1907, S. 34 ff., in der es heißt Z. 19 ff.: „Item hoc iure uti debent, quod, quicunque vir vel mulier homo fraternitatis existens de hac vita decesserit, ad eius exequias eo defuncto 4 libre cere dabuntur [die teuern Wachskerzen — ein *ταφικόν* in natura!] et ad eius vigilias 6 viri, qui sollicite vigilabunt, statuentur. Et ad eius sepulturam viri ac mulieres homines fraternitatis existentes venire universaliter compellentur. Qui vero vigilare, cum sibi iniunctum fuerit, neglexerit, 2 denarios pro satisfactione dabit. Qui etiam sepulture fratris defuncti vel sororis, sicut premissum est, (adesse) noluerit, totidem persolvet."

[1] Das Bedürfnis zum Zusammenschluß der Plebejer, das auch in den Zunftfriedhöfen zum Ausdruck gelangt (vgl. unten S. 244 Anm.), wird verständlich, wenn man z. B. sieht, wie unterschiedlich die Gräber wohlhabender Familien, die gediegene Grabdenkmäler gesetzt hatten, und die dürftigen Gräber der Unbemittelten auf dem Dipylonfriedhof behandelt wurden. Die Gräber der letzteren wurden, wie die Funde im Dipylonfriedhof zeigen, bei Neubelegungen ziemlich rücksichtslos beseitigt, während die ersteren erhalten blieben (Brückner-Pernice, Athen. Mitt. 18, 1893, S. 81).

[2] Über das Auftreten Angehöriger guter attischer Bürgerfamilien in den Orgeonenverbänden in hellenistischer Zeit s. unten diesen § unter III.

uns Isaeus solches berichtet,[1] war nun aber ein Mann aus kleinbürgerlichen Verhältnissen.[2]

Das Gegenstück bietet Isaeus VII. Rede (de her. Apollodori). Dort handelt es sich um einen Adoptivvater aus vornehmem Hause.[3] Dieser denkt nicht daran, seinen Adoptivsohn in einen Orgeonenverband einzuführen. Die Einführung erfolgt — außer wieder in der öffentlichrechtlichen Phratrie[4] — in dem *γένος* des Adoptivvaters. Das kultische Zeremoniell bei der Einführung — *ἐπὶ τὰ ἱερὰ ἀγαγὼν εἰς τοὺς συγγενεῖς* oder *ἤγαγέ με ἐπὶ τοὺς βωμοὺς εἰς τοὺς γεννήτας*,[5] wie es in § 1 bezw. § 16 charakteristischerweise heißt — ist genau beschrieben.[6] Das vornehme Geschlecht verfährt nach seinen eigenen Statuten: *ἔστι δ' αὐτοῖς νόμος ὁ αὐτός* und *τοιαύτας ἀκριβείας ἔχει τὰ δίκαια τὰ παρ' αὐτοῖς* heißt es ausdrücklich.[7]

---

[1] Vgl. Isae. II (de Menecl. her.) § 14: *ποιησάμενος εἰσάγει με εἰς τοὺς φράτερας παρόντων τούτων, καὶ εἰς τοὺς δημότας με ἐγγράψει καὶ εἰς τοὺς ὀργεῶνας. ...* § 16: ... *τοὺς φράτερας καὶ τοὺς ὀργεῶνας καὶ τοὺς δημότας παρέξομαι μάρτυρας.*

[2] Münscher, Isaios, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. Bd. 37, 1920, S. 73. — Vgl. auch Isae. IX (de her. Astyph.) § 30: Dort führt der Vater den Sohn, als er erwachsen war, beim Thiasos des Herakles ein (*εἰς τοὺς θιασώτας τοὺς Ἡρακλέους ἐκεῖνον εἰσήγαγεν*). Auch hier handelt es sich wieder um kleine Leute (Söldner).

[3] Über die Familie s. Münscher a. a. O. S. 205.

[4] Vgl. oben Anm. 1.

[5] Vgl. Cicero, Pro domo § 13: venire in sacra; Tacitus, Hist. 1, 15: in penates adsciscere; Beauchet, Histoire du droit privé de la répl. Ath. II S. 11.

[6] Isae. VII (de Apollod. her.) § 13: ... *εἰς τοὺς γεννήτας καὶ εἰς τοὺς φρατέρας ἐνέγραψε. ...* § 16: *ἔστι δ' αὐτοῖς νόμος ὁ αὐτός, ἐάν τέ τινα φύσει γεγονότα εἰσάγῃ τις ἐάν τε ποιητόν, ἐπιτιθέναι πίστιν κατὰ τῶν ἱερῶν* (vgl. Partsch, Griechisches Bürgschaftsrecht I S. 361 Anm. 4; Münscher S. 214 Anm. 4) *ἦ μὴν ἐξ ἀστῆς εἰσάγειν καὶ γεγονότα ὀρθῶς καὶ τὸν ὑπάρχοντα φύσει καὶ τὸν ποιητόν· ποιήσαντος δὲ τοῦ εἰσάγοντος ταῦττα μηδὲν ἧττον διαψηφίζεσθαι καὶ τοὺς ἄλλους, κ' ἂν δόξῃ, τότ' εἰς τὸ κοινὸν γραμματεῖον ἐγγράφειν, πρότερον δὲ μή.*

[7] In § 13, s. vorige Anmerkung.

Wir sehen also auch bei der Adoption, daß der Orgeonenverband für den kleinen Mann das γένος ersetzt. Dies erscheint um so wichtiger, wenn wir der Bedeutung der Adoption für den Totenkult gedenken.[1]

4. Weiter können sich γένη mit θίασοι oder ὀργεῶνες zu Phratrien zusammenschließen. Dann stehen die auf natürlicher Verwandtschaft und künstlichem Zusammenschluß beruhenden Verbände innerhalb derselben Körperschaft nebeneinander. Dies ergibt sich

a) aus einem von v. Premerstein[2] besprochenen ὅρος-Stein (um 350 v. Chr.), in dem es sich um eine ὠνὴ ἐπὶ λύσει zugunsten von fünf nebeneinander stehenden Pfandgläubigern handelt. Nach dem ὅρος haben — neben einem Privatmann Κηφισόδωρος Λευκονόευς — noch vier sakrale Korporationen Geld ausgeliehen. Zwei dieser Verbände, die nach einem Ahnherrn bezeichneten Γλαυκίδαι und Ἐπικλεῖδαι sind aller Wahrscheinlichkeit nach Geschlechter (γένη).[3] Bei den beiden anderen, den φράτερες οἱ μετὰ Ἐρατοστράτο(υ) Ἀναφλυ(στίου) und den φράτερες οἱ μετὰ Νίκωνος Ἀναφλυ(στίου) handelt es sich, wie v. Premerstein (S. 109) einleuchtend ausführt, um zwei innerhalb der staatsrechtlichen Phratrie bestehende Unterabteilungen von φράτερες, um θίασοι,[4] die nach Art von Privatvereinen nach ihrem Vorsitzenden benannt werden. Der Name der Phratrie, zu der sowohl die beiden θίασοι als auch die beiden γένη gehört haben, wird nicht genannt, wohl weil er sich nach der Örtlichkeit, wo der ὅρος aufgestellt war, von selbst verstand.[5]

b) Ebenso wird es bei den Demotioniden vor Erlaß

[1] Vgl. oben S. 182 Anm. 4 und S. 194, ferner unten § 36 II.

[2] Athen. Mitt. Bd. 35 (1910) S. 104 ff.

[3] v. Premerstein S. 107.

[4] Gegen die Annahme von Orgeonenverbänden spricht nach v. Premerstein S. 115 der Umstand, daß diese sich nicht nach dem Vorsitzenden, sondern nach ihrem Sonderkult bezeichnet haben dürften.

[5] v. Premerstein S. 109.

des Statuts (von 396/5 bis ca. 350) gewesen sein.[1] Aus dem Demotionidenstatut geht hervor, daß diese Phratrie in ein altadliges *οἶκος Δεκελέων* und mehrere plebejische *θίασοι* zerfiel. Der *οἶκος Δεκελέων* besaß verschiedene Vorrechte, insbesondere das Recht, den Priester für das Heiligtum zu stellen, sowie neue Mitglieder aufzunehmen.[2]

Es ist anzunehmen, daß die Demotioniden ursprünglich[3] einen *γένος*- oder *οἶκος*-Verband gebildet haben, dessen Kern eben aus dem Dekeleer-*οἶκος* bestand (daher auch seine Privilegien). Später sind dann durch Beschluß dieses Dekeleer-Hauses (der ja das Recht zur Aufnahme von Mitgliedern auch später noch besaß) Sippenfremde in die Demotionidenbrüderschaft zugelassen worden.

Als Analogon möchte ich auf den Familienverband des Poseidonios von Halikarnaß[4] hinweisen, wo nach richtiger Übersetzung[5] die Zuwendung des Stifters erfolgt: außer an die männlichen und weiblichen Abkömmlinge des Stifters auch an die von diesen in den Verband Aufgenommenen (Z. 14ff.: *καὶ τοῖς λαμβάνουσιν ἐξ αὐτῶν*, vgl. auch Z. 24: *τοῖς εἰληφόσιν ἐξ αὐτῶν*). Hier sieht man, wie bereits der Stifter eines Familienverbandes die Erweiterung der Kultgenossenschaft durch Aufnahme von Fremden vorsieht.

c) Mit den vorstehenden Ausführungen stimmt Philochoros (bei Suidas, Photios v. *ὀργεῶνες*) überein: *περὶ τῶν ὀργεώνων γέγραφε καὶ Φιλόχορος· τοὺς δὲ φρατέρας ἐπάναγκες*

[1] IG II 5 p. 205 Nr. 841 b = Michel, Rec. Nr. 961 = Dittenberger, Syll.³ 921 = Rec. des inscr. jur. gr. II S. 199 ff., hierzu besonders v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles und Athen II S. 268 ff.

[2] In letzterer Beziehung werden durch das Statut auf Antrag des Nikodemos Reformen durchgeführt. Das Dekeleerhaus wird in Thiasoi aufgelöst (v. Wilamowitz-Moellendorff a. a. O. S. 266 ff.), eine Reform, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht.

[3] Siehe auch v. Wilamowitz-Moellendorff S. 266.

[4] Dittenberger, Syll.³ Nr. 1044 S. 197 = Laum Nr. 117.

[5] Vgl. unten S. 248 Anm. 4.

*δέχεσθαι καὶ τοὺς ὀργεῶνας καὶ τοὺς ὁμογάλακτες, οὓς γεννήτας καλοῦμεν.* Damit ist nicht etwa gesagt, daß die Orgeonen echte gentilizische Kultgenossenschaften waren.[1] Der Relativsatz: *οὓς γεννήτας καλοῦμεν* bezieht sich nur auf das unmittelbar vorausgehende *ὁμογάλακτες* (d. h. Milchbrüder, Geschlechtgenossen).

Philochoros will also sagen, daß Orgeonen gemeinsam mit Genneten in derselben Phratrie vorkommen können.[2]

Aus diesem Nebeneinanderstehen von *γένη* und *ὀργεῶνας* bezw. *θίασοι* innerhalb derselben Phratrie geht ebenfalls hervor, daß Orgeonen und Thiasoi im wesentlichen dieselben Aufgaben wie die Geschlechter gehabt haben müssen, ferner, daß die Mitglieder der Orgeonen oder Thiasoi keinem *γένος* angehört haben können. Damit wird unsere Ansicht bestätigt, daß es sich hier um Kultverbände handelt, die die Aufgabe hatten, das fehlende *γένος* und zwar insbesondere auch im Hinblick auf den Totenkult zu ersetzen. Wer keinem *γένος* angehörte, aber Wert auf den Ahnenkult legte, fand Ersatz in den Thiasoi oder Orgeonenverbänden.

III. Als Parallelerscheinung zu der dargelegten Funktion der Orgeonenverbände und Thiasoi sei auf die römischen collegia funeratitia[3] verwiesen, die Vereinigungen kleiner

---

[1] So Töpffer, Attische Genealogie S. 10, dagegen: A. Koerte, Athen. Mitt. 21 (1896) S. 307.

[2] Orgeonenverbände und Geschlechter werden auch in einer auf Deinarchos zurückgehenden Glosse des Lexicon Seguerianum (Bekker, Anecdota I S. 240) einander gegenübergestellt, wo die Opfer dieser (und anderer) Verbände besprochen werden: *δημοτελῆ καὶ δημοτικὰ ἱερεῖα διαφέρει. τὰ μὲν δημοτελῆ θύματα ἡ πόλις δίδωσιν, εἰς δὲ τὰ δημοτικὰ οἱ δημόται, εἰς δὲ τὰ ὀργεωνικὰ οἱ ὀργεῶνες, ὃ ἃ ὦσιν ἑκάστου τοῦ ἱεροῦ, εἰς δὲ τὰ τῶν γονέων τὰ γένη.* Vgl. auch Harpocration v. *δημοτελῆ καὶ δημοτικὰ ἱερά· διέφερον ἀλλήλων καὶ τῶν ὀργεωνικῶν καὶ τῶν γενικῶν, ἃς Δείναρχος δηλοῖ ἐν τῷ κατὰ Στεφάνου.* Vgl. auch Etym. Magn. p. 629, 23.

[3] Über diese Schieß, Die römischen Collegia funeratitia, 1888, S. 8; E. Loening, Geschichte des Kirchenrechts I S. 203 ff.

Leute — charakteristischerweise heißen sie ja collegia tenuiorum[1] — oder sogar von Sklaven waren, die sich auf diese Weise ein anständiges Begräbnis sichern wollten.[2] Es handelt sich auch hier um Personen, die keiner gens angehören oder bei denen der Gentilzusammenhang erloschen war. Sie mußten die Besorgung ihres Begräbnisses selber in die Hand nehmen. Sakralrechtlich stehen die collegia funeratitia der gens gleich.[3] Wo Sippe und Familie fehlen oder versagen, muß sich der Einzelne selber schützen und nach neuen Verbänden umsehen.

Ähnliche Erscheinungen lassen sich auch im germanischen Rechtskreise erkennen, z. B. in den Elendenbrüderschaften,[4] die, im Anschlusse an eine Kirche begründet, ihren eigenen Altar und eigene Geistliche besaßen. Sie wandten ihre Fürsorge den „Elenden", d. h. den Fremden zu. Die Sorge für das Seelenheil war ein Hauptmotiv für den Beitritt. Den Mitgliedern wurden feierliches Begräbnis und Seelenmessen gewährt. Neben dem Begraben wurde aber auch das Genossenschaftsleben mit regelmäßig wiederkehrenden Gelagen gepflegt. Hier tritt manche Parallele zum Orgeonenverband zutage.

Es sei auch auf die Bruderschaften der Handwerker, z. B. in Köln, hingewiesen, die — neben den hier im Vordergrunde stehenden, den Orgeonen fremden, wirtschaftlichen Zielen der Zünfte — die Beisetzung und die Leichenfeierlichkeiten übernahmen.[5]

---

[1] D. 47, 22, 1 pr. — Siehe auch Commodian, Instructiones II 33, 13.

[2] Vgl. K. Joh. Neumann, Der römische Staat und die christliche Kirche I (1890) S. 18, 102 ff.; Kornemann, Art. collegium bei Pauly-Wissowa, und Kübler, Art. gens ebenda. [3] Kornemann a. a. O.

[4] Über diese: E. v. Moeller, Die Elendenbrüderschaften, ein Beitrag zur Geschichte der Fremdenfürsorge im Mittelalter, 1906 (dazu Krammer, Ztschr. d. Sav.Stift., Germ. Abt., 29, 1908, S. 410 ff.).

[5] Vgl. H. v. Loesch, Die Kölner Zunfturkunden nebst andern Kölner Gewerbeurkunden bis zum Jahre 1590 (Publikationen der Gesellschaft

Die Ähnlichkeit mit den Orgeonenverbänden zeigt sich trotz gewisser Abweichungen auch darin, daß viele Zünfte außer der Sorge für die Totenpflege ihrer Genossen ihre eigenen Schutzpatrone verehrten.[1] Toten- und Heiligenkult stehen nebeneinander.

---

für Rheinische Geschichtskunde XXII) Bd. I, 1907, S. 133* ff. v. Loesch sagt a. a. O. S. 133*: „Kein anderer Zweck begleitet so regelmäßig die wirtschaftlichen Hauptziele der Zünfte als die Sorge für eine würdige Beisetzung und Leichenfeier. Vor allem bietet die Zunft ihren Mitgliedern die sichere Aussicht, von allen Berufsgenossen einst zum Grabe geleitet zu werden, sodann liefert sie das teure Wachs für die Kerzen, die bei der Leichenfeier für das verstorbene Mitglied abgebrannt werden (sogen. „Waringe"). Manchmal sichern sich die Zünfte auch eine Zunftbegräbnisstätte." Über das Gründungsprivileg der Drechslerzunft, auf das v. Loesch verweist, s. oben S. 238 Anm. Vgl. auch R. Koebner, Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln, 1922, S. 380—382. — Auch der Zunftfriedhof findet sein antikes Gegenstück (vgl. z. B. CIG 3304, Smyrna). Im Gegensatz zum Geschlechts- oder Familiengrab des Patriziats müssen die auf Vereine angewiesenen kleinen Leute oder Fremden ihre Genossen auf Vereinsfriedhöfen beisetzen (Aufzählung von Vereinsfriedhöfen bei Poland, Griechisches Vereinswesen S. 503 ff.). — Kult und Schutzgott, gemeinsame Geselligkeit und gegenseitige Unterstützung, insbesondere im Sterbefalle, begegnet übrigens auch bei den römischen Handwerkerkollegien, die „fast alle auch als Sterbekassen gelten können" (Mitteis, Römisches Privatrecht I S. 393c).

[1] Vgl. v. Loesch a. a. O. S. 133*: „Ein kirchlicher Charakter ergab sich aus dieser ihrer Eigenscheft als Begräbnisvereine. Sodann unterhielten die Zünfte oder doch viele von ihnen einen Altar, auf welchem am Tage des Schutzpatrons oder an anderen Festtagen Kerzen abgebrannt wurden. Die Zünfte nahmen an öffentlichen Prozessionen teil und veranstalteten solche selbst. Mit der Ehrung Gottes und der Heiligen verband sich die Ehrung der Zunft." Auch die geselligen Funktionen der Zünfte, Festessen und Feiern seien erwähnt. Es bilden sich besondere Gesellschaften, nach der Tranchiergabel Gabelgesellschaften („gaffeln") genannt. Vgl. v. Loesch S. 135* f.; Koebner a. a. O. S. 380—382. — Ob die „Schutzgilden" in diesem Zusammenhange genannt werden dürfen, kann an dieser Stelle nicht geprüft werden. Vgl. Wilda, Das Gildenwesen im Mittelalter (1831); Pappenheim, Die altdänischen Schutzgilden (1885) und „Ein altnorwegisches Schutzgildestatut" (1888).

Der künstliche Zusammenschluß der Kleinen ist der Grundgedanke, der den antiken wie den mittelalterlichen Bildungen zugrundeliegt.

## § 32. Übertragung von Seelgeräten an Familien- und Sippenvereine

I. Das zu Beginn der hellenistischen Zeit auftretende Bedürfnis, den Totenkult sicherzustellen, führt zur Schaffung neuer Verbände, denen dann Seelgerätstiftungen auferlegt werden.[1] Bei der Konstruktion solcher Träger des Totenkults hat als Vorbild zunächst das alte *γένος*, der Sippenverband, oder die Familie, der *οἶκος*, gedient. Der in Betracht kommende Verwandtenkreis wird zu Vereinen (*κοινά*) zusammengeschlossen. Ein anderes Vorbild bieten, wie schon angedeutet, die Kultvereine, die Orgeonen oder die Thiasoi.

---

[1] Sofern das Seelgerät nicht dem Staat oder einer Gottheit (Tempelverwaltung) übertragen wird; Übertragung von Gottheiten z. B. in Kalaureia (IG IV Nr. 841 S. 170 = Laum Nr. 58), Aigosthena (IG VII Nr. 43 S. 28 = Laum Nr. 21); vgl. Laum I S. 156 ff., oder an den Staat, z. B. die Stiftung des Kritoloas von Aigiale auf Amorgos (IG XII 7 Nr. 515 = Laum Nr. 50), zuweilen an Staat und Tempelverwaltungen gemeinsam, da sie entweder identisch waren oder in engen Beziehungen zueinander standen. (In Rom ist das Eigentum der Gottheit und das Staatseigentum identisch, vgl. Mitteis, Römisches Privatrecht 1 S. 392 Anm.). Der Gegensatz zwischen Staat und Kirche fehlte der Antike. Griechische Beispiele in letzterer Hinsicht bieten die Stiftung des Alkesippos in Delphi (Rec. des inscr. jur. gr. II p. 62 = Laum Nr. 27): *τῶι θεῶι καὶ τᾶι πόλει τᾶι Δελφῶν*, oder Stiftung von Bazar-Ghediyi Örenlik (Annual of the Brit. School at Athen 17 S. 233 Nr. 10), wo die Zuwendung erfolgt dem *ταμείῳ* der Gemeinde für den Apollo (*θεῷ τῷ ἐν τῇ κώμῃ*). Es hängt wohl mit dem Zerfall der Stadtstaaten in frühhellenistischer Zeit zusammen, wenn sich die Neigung, den Staat zum Träger des Totenkults zu machen, vermindert. Das ändert sich mit dem Aufblühen der Kommunen, besonders der kleinasiatischen, in der Kaiserzeit. Zahlreiche Stiftungen aller Art, auch Seelgeräte, werden ihnen jetzt übertragen. (Vgl. Laum I S. 160 ff.)

II. Dem ersteren Vorbild folgt der dorische Adel, der den Heroenkult von jeher gepflegt hat.[1]

Hierher gehören die Familienvereine der Epikteta von Thera,[2] des Diomedon von Kos,[3] des Poseidonios von Halikarnaß,[4] weiter auch der Verband des Nikasion Kyzikenos von Rhodos,[5] anscheinend auch der von einer Frau namens Ago in Hierapytna (Kreta) eingerichtete Verein.[6] Wie man sich in Attika behalf, werden wir später sehen.

Gemeinsam ist ihnen allen, daß ein Ersatz für den in der Auflösung begriffenen oder in der hellenistischen Epoche zumindesten gefährdeten Sippen- oder Familienverband geschaffen werden soll. Ohne dieses Motiv wäre die rechtliche Zusammenfassung der Verwandten zu einem Verein unverständlich.[7] Die Exklusivität der alten Geschlechterkulte kehrt in den Satzungen, soweit sie uns erhalten sind, wieder. Wer teilnehmen darf, ist genau bestimmt, das *μετέχειν τῶν βωμῶν* von Fremden, wird nur ausnahmsweise und ausdrücklich gestattet.[8] Die Verfassung und die eigenen

---

[1] Furtwängler, Einl. zur Sammlung Sabouroff I (1883—1887) S. 16; Rohde, Psyche II S. 348 ff.; Laum, Stiftungen I S. 69 Anm. 1; Ziebarth, Griechisches Vereinswesen S. 6 ff.

[2] IG XII 3 Nr. 330 = Rec. inscr. jur. gr. II p. 77 ff. = Laum Nr. 43.

[3] Ditt. Syll. III[3] Nr. 1106 S. 259 = Rec. des inscr. gr. II p. 94 = Laum Nr. 45.

[4] Ditt. Syll. III[3] Nr. 1044 S. 197 = Laum Nr. 117.

[5] Collitz-Bechtel, Dialektinschr. 3, 1 Nr. 4108.

[6] CIG 2562.

[7] Ein Analogon bietet folgende Notiz der „Schlesischen Zeitung" vom 1. März 1922: „Unter dem Namen »Haus Wettin« ist am 25. Februar 1922 in das Vereinsregister des Dresdner Amtsgerichts ein Verein der Mitglieder des sächsischen Königshauses eingetragen worden. Zweck des Vereins ist ... die Wahrung der Familienehre und Tradition, gegenseitige Unterstützung, Verwaltung des Familienarchivs usw. Den Vorsitz führt auf Lebenszeit König Friedrich August." Die heut weitverbreiteten Familien- und Geschlechtsvereine adliger, aber auch guter bürgerlicher Familien gehören ebenfalls in diesen Zusammenhang.

[8] Siehe unten S. 251 Anm. 1.

Beamten und Priester sind den natürlichen Verbänden nachgebildet. Im einzelnen bestehen unter den neuen Verbänden allerdings Unterschiede hinsichtlich der Bezeichnung und der Art der Zusammenfassung, der Begrenzung des Mitgliederkreises und der Organisation.

a) Epikteta begründet (*συνάγει*) ausdrücklich einen Verein der männlichen Verwandten (*κοινὸν ἀνδρείου τῶν συγγενῶν*).[1] Hier handelt es sich zweifellos um eine juristische Person. An sie erfolgt die modale Zuwendung.[2] Der Verein als solcher hat das Recht, die Veräußerungsverbote durchzusetzen.[3] Er beschließt die Annahme der Zuwendung, er gibt sich ein Statut,[4] er ist Gläubiger,[5] er zieht durch das zuständige Organ, den Kassierer, die Vereinsstrafen[6] und sonstige Außenstände[7] ein, und er legt sein Vermögen an.[8] Die juristische Person bedarf übrigens keiner Genehmigung, es herrscht das System der freien Körperschaftsbildung.

Die Epiktetastiftung war wohl schwerlich die einzige ihrer Art auf Thera. Wir haben zwar bisher keine inschriftlichen Spuren, aber wir kennen ähnliche große Grabanlagen, wie sie auf Grund der Epiktetastiftung vorausgesetzt werden dürfen, gerade auf Thera,[9] aber auch an-

---

[1] Laum Nr. 43 Z. 22, 30 ff., 40 ff., 74, auch *ὁ ἀνδρεῖος τῶν συγγενῶν* Z. 61, 71, 132, dazu Laum I S. 159.

[2] Z. 24 ff.: *δόμεν τῶι κοινῶι τοῦ ἀνδρείου δρα|χμὰς τρισχιλίας κτλ.*, s. auch Z. 38 ff., Z. 70 ff.

[3] Z. 52 ff.: . . . *κωλυέσθω ὑπὸ τοῦ κοινοῦ καὶ, κύρι|ον ἔστω τὸ κοινὸν κωλῦον τὸν τούτων ποι|οῦντα.*

[4] Z. 126 ff.

[5] Z. 215: *εἴ τι κα ἄλλο ὀφείλεται τῶι κοιν[ῶι].*

[6] Z. 142 ff.: *εἰ δέ κά τις μὴ ἐπιμηνιεύσηι κατὰ τὰ γεγραμμέ|να, ἀποτεισάτω τῶι κοινῶι δραχμὰς ἑκατὸν καὶ | πρασσέσθω ὑπὸ τοῦ [κατα]τυγχάνοντος ἀρτυ||τῆρος κατὰ [τὸς] νόμος* . . . vgl. Z. 161 ff., Z. 232 ff.

[7] Z. 221 ff.: *ὁ δὲ ἀρτυρτὴρ ὁ αἱρεθεὶς πραξεῖ τὰ ὀ|φειλόμενα τῶι κοινῶι* . . .

[8] Z. 150 ff.

[9] So die Heroa bei der Kirche Evangelismos und an der Echendra, wohl auch der sogen. Tempel der *θεὰ βασίλεια* (Dragendorff, Thera II,

deren Orten.[1] Sie sind charakteristisch für die hellenistische Epoche.

Bei der Stiftung des Poseidonios von Halikarnaß (3. bis 2. Jahrh.)[2] wird ein Familienverein vom Stifter ausdrücklich nicht begründet.[3] Poseidonios überträgt das Stiftungsvermögen (Z. 14 ff.): seinen Kindern und den Nachkommen männlicher und weiblicher Abstammung (*τοῖς ἐξ ἑαυτοῦ καὶ τοῖς ἐκ τούτων γινομένοις ἔκ τε τῶν ἀρσένων | καὶ τῶν θηλείων*), weiterhin denjenigen, die von diesen aufgenommen werden (Z. 14 *καὶ τοῖς λαμβάνουσιν ἐξ αὐτῶν,* vgl. Z. 23 *τοῖς εἰληφόσιν ἐξ αὐτῶν*).[4] Entsprechend erfolgt auch der Annahmebeschluß[5] nicht durch den Verein, sondern durch Poseidonios (der Stifter wirkt also mit!), seine Nachkommen und die *εἰληφότες ἐξ αὐτῶν*. Die Rechenschaftsablegung erfolgt auch nicht vor dem Verein, sondern vor dem Volke.

Immerhin darf man diese Urkunde nicht zu formalistisch auslegen. Sachlich bezweckt der Stifter auch dieses Seelgeräts, die Familie zum Zwecke des Totenkults in einen

---

1903, S. 240 ff., 251 ff., 254 ff., s. dort auch die Abbildungen 429—438. 442. 444).

[1] Vgl. z. B. Benndorf, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa, Text S. 42 ff. (in Benndorf und Niemann, 9. Bd. des Jahrbuchs der Kunstsammlungen des Kaiserhauses, 1889).

[2] Dittenberger, Syll. III³ Nr. 1044 S. 197 = Laum Nr. 117 = Rec. des inscr. jur. gr. II 128.

[3] Vgl. Ziebarth, Vereinswesen S. 10; Poland, Vereinswesen S. 87; s. auch Laum I S. 159.

[4] Ich möchte mit Dittenberger, Syll.³ III Nr. 1044, adn. 8, und Poland S. 87 annehmen, daß es sich hierbei um neue Mitglieder handelt, die durch Beschluß der Abkömmlinge des Poseidonios aufgenommen werden. Laum II S. 111, 112 übersetzt m. E. unzutreffend: diejenigen, „die es (sc. das Stiftungsvermögen) von diesen empfangen". Daß Nichtverwandte in Familien- oder Sippenverbände aufgenommen werden, begegnet auch sonst, z. B. bei attischen Familienvereinen (unten S. 254), vgl. auch oben beim *οἶκος Δεκελέων* S. 241. [5] S. 23 ff.

Verband zusammenzuschließen;[1] Z. 45 heißt es auch, wenngleich nur beiläufig, in der Opferordnung im Hinblick auf den Verkauf der Felle der Opfertiere: *τὰ δὲ ||κώιδια πωλούντων ἐν τῷ θιάσῳ.* Auch lassen sich — abgesehen von der Organisation — die Worte des Stiftungsstatuts Z. 27 ff.: *Ἂν δ[ὲ] μὴ ἀπο/διδῶι ἢ μὴ θέληι καρπεύειν, εἶναι τὰ ὑποκείμενα κ[οι]νὰ καὶ τοὺς ἐπι[μ]ηνίους ἐγδιδόναι, τὸ δὲ τέμενος εἶναι [κοι]νὸν* ... in diesem Sinne verwerten.

Bei der Stiftung des Diomedon von Kos[2] erfolgt die Zuwendung an Herakles Diomedonteios, den Schutzpatron der Familie, also nicht an den Verein. Bei diesem Familienverband liegt es ähnlich wie in dem eben besprochenen Falle von Halikarnaß. Der Stifter bestimmt: *Θυόντων δὲ τὰ ἱερὰ τοὶ ἐγ Διομέδοντος καὶ ἀεὶ τοὶ ἐξ αὐτῶν γενόμενοι.*[3] Auch hier ist der Wille des Stifters aber auf eine Vereinsgründung gerichtet. Die Genossen werden als *τοὶ τῶν ἱερῶν κοινωνεῦντες*[4] oder *οἷς μέτεστι τῶν ἱερῶν* bezeichnet. Der Verein hat Organe (*ἐπιμηνί/ους δ' αἱρεῖσθαι τρεῖς κατ' ἐ||νιαυτόν* ... Z. 64 ff.).[5]

b) Was den Mitgliederkreis der genannten Verbände anbelangt, so sind im Verein des Diomedon von Kos nur die Söhne des Diomedon und deren männliche Nachkommen zugelassen.[6] Hier handelt es sich also um einen Familienverband im engeren Sinn, um eine Organisation, die den *οἶκος* erhalten soll.

Ähnlich liegt es beim Verband des Poseidonios von Halikarnaß. Dort sind aber auch die weiblichen Abkömmlinge nebst ihren Gatten und Abkömmlingen zugelassen

---

[1] Insoweit hat Laum I S. 71 recht, wenn er von dem „Familienkultverein" spricht.

[2] Laum Nr. 45 = Rec. des inscr. jur. gr. II p. 78 ff. = Dittenberger, Syll. I[3] Nr. 1106.

[3] Z. 9, vgl. Z. 86, 133, 143, 152; Laum I S. 159.

[4] Z. 7, 81, 87. [5] Laum I S. 159. [6] Z. 9 ff., Z. 143.

worden. Insoweit liegt auch hier die Organisation des *οἶκος* vor. Wie erwähnt, ist aber eine Erweiterung durch Fremde zugelassen.[1]

Im Gegensatz dazu erstreckt sich das *κοινόν* der Epikteta nicht bloß auf den *οἶκος*, sondern auf einen erheblich weiteren Verwandtenkreis, der genau bestimmt ist.[2] Hier ist offensichtlich bezweckt, einen künstlichen Ersatz für das in seinem Bestande gefährdete *γένος* zu schaffen. Ausgewählt werden nur diejenigen Gentilen, auf die die Stifterin sich verlassen kann.[3]

Wie dem Auseinanderfallen des natürlichen *οἶκος* durch künstliche Familienvereinsgründung vorgebeugt werden soll, zeigt auch der von *Νικασίων Κυζικηνός* in der Stadt Rhodos gegründete Verein (2./1. Jahrh. v. Chr.).[4] Der nach staatlichem Vorbilde organisierte Verein zerfällt in drei Phylen, die nach dem Stifter (*Νικάσιωνηίς*), seiner Tochter (*'Ολυμπηΐς*) und Schwiegertochter (*Βασιληίς*) heißen. Ein großer Teil der Mitglieder ist nachweislich miteinander verwandt. Erhalten ist uns von diesem Vereine nur eine Liste der *εὐεργέται καὶ εὐεργετίδες τοῦ κοινοῦ*, die ebenfalls zum größten Teil miteinander verwandt sind, und mehrere Listen von Siegern in den von dem Verband intern veranstalteten Wettspielen. Leider ist uns nichts von dem Vereinskult erhalten, aber, meint Ziebarth[5] mit Recht, es sei „klar, daß dieser Verein seine Gottheit auf seine Weise verehrte, nämlich durch Veranstaltung von gymnischen Spielen". Dann darf aber wohl die weitere Ver-

[1] Vgl. hierzu oben S. 241 und 248.

[2] Z. 79 ff. Allein 25 Männer werden namentlich aufgezählt, auch Frauen und Kinder dürfen teilnehmen. Vgl. über die Teilnehmer im einzelnen Ziebarth, Vereinswesen S. 7 ff.; Poland, Gesch. d. griechischen Vereinswesens S. 87; Laum I S. 158; B. Keil, Hermes VI, 1893, S. 295. [3] Vgl. Laum I S. 159.

[4] Collitz-Bechtel, Dialektinschr. 3, 1 Nr. 4108.

[5] Griechisches Vereinswesen S. 202.

mutung ausgesprochen werden, daß Nikasion bei der Gründung seines Vereins auch Fürsorge für den Totenkult getroffen haben wird.

Ähnliche Familienverbände lassen sich auch noch in anderen Fällen erkennen.[1] Auch wird in den zahlreichen Fällen, in denen sich Sippen- und Familiengräber finden, in hellenistischer Zeit, als der verwandtschaftliche Zusammenhang sich gelöst hatte oder zu lösen begann, nicht selten eine künstliche Organisation der Verwandten die

---

[1] In dem stark verstümmelten Bruchstück CIG 2562 aus Hierapytna auf Kreta (nach Hadrian) handelt es sich um den Beschluß eines Familienvereins und zwar einer Gerusie, die von einer Frau namens Ago gegründet ist (vgl. Ziebarth, Griechisches Vereinswesen S. 12; Poland, Griechisches Vereinswesen S. 273). Z. 1 ist noch zu lesen: *τοῦ τὸ κο[ι]ν[ὸν?...* Es ist dann die Rede von einem *δεῖπνον* (Z. 4), wohl einem Gedächtnismahl. Z. 10 ff. werden dann die Verwandten (*οἱ ἀναγκαῖοι*, vgl. z. B. Plato, Rep. [Adam] IX 574 b und c) erwähnt, die sich am Standbild der Ago versammeln und dort anscheinend irgendwelche Schenkungen (vgl. die Verteilungen vor den Standbildern von Toten oben S. 203 Anm. 4) empfangen sollen (*οἱ ἀναγκαῖοι δ[εξάσ|θωσαν?] ὑπὸ τοῦ γραμματ[έ]ος ἐπὶ τῷ ἀνδριάντι Ἀγοῦς οἱ συνελη[λυθότες? ...*). Weiter sind u. a. (Z. 12) Leistungen an den Verein (*δώσει τῷ κοινῷ οἶνον τριέτους κεράμιον*) und eine Sanktionsformel erhalten (Z. 16: *μηδὲν ἐξέστω τῷ νόμῳ τούτῳ ὑπεναντί[ον ...*). — Vgl. auch den ebenfalls von einer Frau in Akraiphia (2. Jahrh. n. Chr.) zur Erinnerung an ihre verstorbenen Kinder, einen Sohn und eine Tochter, gegründeten Epheben-*σύνοδος τῶν ἡρωιαστῶν* (Koehler, Ath. Mitt. III, 1878, 299 = IG VII 2725 = Ditt. Syll.[3] 1243, Z. 5 ff., 17 ff., 28, dazu Ziebarth, Rhein. Mus. 55, 1900, S. 505). — In einer Sarkophaginschrift aus Nikomedia, Bithynien (Mordtmann, Athen. Mitt. 12, 1887, S. 169, teilweise abgedruckt bei Laum Nr. 203) bestimmt ein gewisser *Αὐρήλιος Φῆσσθος* (Festus) Z. 4 ff.: *[δίδωμι δὲ || κ]αὶ κατα[λ]ε[ί]πω τῇ κώμῃ [Ῥ]ακήλων [ἀργ]υ[ρ]ίου (δηνάρια) ... | [ἐπὶ τῷ] ποιεῖν αὐτοὺς ἀνά[μ]νη[σ]ίν μου, [ἣν] ποιήσουσιν | [ἐν τῇ συγγε]νε[ίᾳ] Δραδιζανῶν.* Die kurze Inschrift läßt wenigstens so viel erkennen, daß die Zuwendung hier zwar nicht an einen Familienverband, sondern an die Gemeinde erfolgt, die die Gedächtnisfeier aber innerhalb eines bestimmten Verwandtenkreises, wohl der Sippe, veranstalten soll.

Verwaltung der gemeinschaftlichen Grabstätte und damit auch den Totenkult übernommen haben.[1]

Der Zusammenschluß der Nachkommen, denen Totenspenden auferlegt werden, kann auch dadurch bewirkt werden, daß ihnen das Grundstück, auf dem sich das *μνημεῖον* befindet, zu gemeinsamem Eigentum hinterlassen wird.[2]

---

[1] Vgl. oben S. 231 A. 1), ferner die Erwähnung der *ὁμόταφοι* in dem Solonischen Gesetz D 47, 22, 4 (dazu oben S. 233 A. 3). — Ein gemeinsamer Begräbnisplatz für eine Patra (vgl. Pindar, Isthmia, ed. Schroeder 6, 65), den gentilizischen Verband, findet sich z. B. in Trozan, Argolis (Collitz, Dialektinschr. 3364b, Rückseite Z. 6: *῎Εδοξε τοῖς πατριώτα[ι]ς τοῖς πε[ρὶ] Πολ[ύμ]ναστον δόμεν τὸ χωρ[ίο]ν τὸ κοινοῖς μνάμα[σιν] αὐτ[ῶν/*, dazu Poland, Vereinswesen S. 504 Anm. †††), ferner die fragmentarische Grabschrift für *Ἀντιφίλα Διονυσίου, Ἀπολλοδώρου δὲ γυνή* (Smyrna) bei Kontoleon, Athen. Mitt. 12, 1887, S. 245 ff. Nr. 1 Z. 5 ff.: Familiengrab (*ἡρίον*) des *κοινὸν τῶν ἐγλελοιπότων συγγενέων* (dazu Ziebarth, Vereinswesen S. 12; Poland, Vereinswesen S. 504). Über das Grab eine Sippe (*μίνδις*) in Kyaneai, Lydien, 4. Jahrh. v. Chr., s. die Grabinschrift Le Bas et Waddington, Voyage archéologique en Grèce et en Asie mineure III 1289 = Petersen-v. Luschan, Reisen im südwestlichen Kleinasien II S. 22 Nr. 27 (dazu Benndorf, Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des Kaiserhauses IX, 1889, S. 46; Ziebarth S. 11; Poland S. 88, 504). Dort treffen die organisierten *συγγενεῖς* (das Wort *συγγενεῖς* wird häufig im Sinne von *γένος* gebraucht, Belege bei Swoboda, Ztschr. d. Sav.Stift., Rom. Abt., Bd. 26, 1906, S. 244 f.) Bestimmungen über das Erbbegräbnis Z. 3 ff.: *τοῖς δὲ λοιποῖς τάφοις τοῖς τε ἄνω καὶ τοῖς κάτω χρήσονται πάν[τες] οἱ συγγενεῖς· μὴ ἐξέστω δὲ ἀνοίγειν μηθενὶ ἄνευ τῆς μίνδιος, ἀλλὰ συνπαρα[ι]νέτωσαν αὐτούς· εἰ δὲ μή, κύριοι ἔστωσαν κωλύοντες καὶ ζημιοῦντες αὐτούς.* Auch setzen sie Grabmulten fest. — Aus einer anderen Grabschrift aus Kyaneai (Reisen II 31, dazu Ziebarth, Vereinswesen S. 11 Anm. 2) ergibt sich ebenfalls eine Organisation der Verwandten: ... *ἐξουσίαν ἐχόντων ἡμῶν, ἂν τινι βουλόμεθα συγχωρῆσαι κατὰ κοινόν. Ὁμοίως καὶ ἐν τῷ ὑποσορίῳ ἐνκηδευθήσονται οἱ δοῦλοι ἡμῶν* (über die Beisetzung der Sklaven in der Nähe ihrer Herren s. oben S. 32 bei und in Anm. 3).

[2] So in der Inschrift von Akreina (Galatien) Journ. of Hell. Stud. XIX (1889) Nr. 25 S. 73 = Laum Nr. 204: *῎Εδωκα δὲ ἐν Λιμέσιν / [τ]όπ)ον ἐπὶ κήποις ὁλ//όκληρον ἵνα ἔχωσιν / ἐξ ἴσου? εἰς τὸ μ(ν)ημεῖο/ν, ἵνα*

III. In Attika sind Seelgerätstiftungen an Familienvereine nach Art der soeben besprochenen Fälle nicht nachweisbar. Das Fehlen ist von Ziebarth[1] darauf zurückgeführt worden, daß „in Ländern, wo die alte γένη-Verfassung dauernd sich erhielt, z. B. in Attika, ein solcher Familienverein undenkbar ist". Ich möchte die Erklärung in anderer Richtung suchen.

Überblickt man die attischen Orgeonenverbände in hellenistischer Zeit, so ergibt sich, daß sich in ihnen zahlreiche Angehörige angesehener Familien nachweisen lassen.[2]

Bei den Amynos-Orgeonen verwaltet im Anfang des 1. Jahrh. v. Chr. ein Bürger aus bester attischer Familie das Priesteramt.[3] Das Orgeonenkollegium der Dionysiasten im Piraeus[4] setzt sich in der 1. Hälfte des 2. Jahrh. durchweg aus Mitgliedern vornehmer attischer Familien zusammen,[5] die zu einem erheblichen Teil von dem Stifter Dionysios abstammen oder mit ihm verwandt sind. Das Vereins-

---

σπουδὴν ἐπ[ι]/χύωσιν τὰ τέκ[να]. Daß hier noch andere Bestimmungen vorlagen, insbesondere Veräußerungsverbote u. dergl. den Zusammenschluß sicherten, ist zu vermuten, mag auch der kurze in Stein aufgezeichnete Testamentsauszug nichts enthalten. — Nach dem Bruchstück einer Grabinschrift in Myra, Lykien (Petersen-Luschan, Reisen in Lykien Nr. 56 S. 36 = Laum Nr. 137, dazu Laum I S. 159), ist die Nutznießung des Gartens am Heroon sowie mehrerer genau bezeichneter Zimmer in den dort befindlichen Baulichkeiten an Freigelassene vermacht, und zwar mit der Auflage, dort ständig zu wohnen und die Grabanlagen zu bewachen, sowie die Grundstücke niemand anderen zu überlassen, εἰ μὴ ἐξ [αὐ]/τῶν γενεᾷ.

[1] Griechisches Vereinswesen S. 7.

[2] Der Nachweis der Familienzugehörigkeit einzelner Orgeonenmitglieder wird zum Teil gerade Ziebarth verdankt (s. unten Anm. 5).

[3] Koerte, Ath. Mitt. 21 (1896) S. 297 zu der dort mitgeteilten Altarinschrift Nr. 4. Siehe ebenda S. 308 Angaben über andere angesehene Mitglieder um 325 v. Chr.

[4] Vgl. Michel, Rec. 987 = Dittenberger, Syll.[3] 1100, s. Larfeld, Geschichte der Epigraphik II 160 ff.

[5] Ziebarth, Neue Jahrbücher für das klass. Altertum VII (1904) S. 568 auf Grund von Kirchner, Prosopographia Attika 4213 und 4199.

priestertum wird in der Familie des Stifters Dionysios vererbt. Hier handelt es sich bereits um eine künstliche Sippenorganisation. Ebenso hat der Verein der *ἡροϊστῶν τῶν Διοτίμου [καὶ .... κ]αὶ Παμμένους*[1] im ersten Jahrh. v. Chr. den Charakter eines vornehmen Familien-[2] oder wohl besser Sippenverbandes. Schon der Name *ἡροϊσταί*[3] weist darauf hin, daß auch hier wieder Heroenverehrung, also Ahnenkult, den Zweck des Vereins darstellt. Die Mitglieder gehören dem vornehmen Marathonischen Geschlecht des *Παμμένης Ζήνωνος Μαραθώνιος* an.[4] Die Orgeonen des Asklepios zu Prospalta sind teilweise ebenfalls Angehörige ein und derselben Familie.[5] Auch hier ist die Mitgliederzahl beschränkt. Daß Nichtverwandte zugelassen werden, ist uns bereits begegnet.[6]

Aus dem Umstande, daß sich Mitglieder vornehmer attischer Familien in hellenistischer Zeit in Orgeonenverbänden nachweisen lassen, ja, daß solche Verbände ganz oder teilweise aus Angehörigen derselben patrizischen Familie bestehen, ergibt sich, wie ich meine, daß auch in Attika der alte natürliche Familien- oder Sippenverband zur Ausübung des Kultes nicht mehr genügt hat.[7] Ist dem

---

[1] IG II 630 Z. 3. — Es handelt sich um einen Vereinsbeschluß, in dem Mitgliederbeiträge festgesetzt werden.

[2] Ziebarth, Neue Jahrbücher VII S. 569; Wilhelm, Jahreshefte des österreichischen archäologischen Inst. V (1902) S. 139.

[3] Er kehrt Z. 6 nochmals wieder, wo vom *κοινὸν τῶν ἡροϊστῶν* die Rede ist.

[4] Ziebarth, Neue Jahrbücher VII S. 569 (besonders auf Grund des Stammbaums bei Kirchner, Prosopographia 2165).

[5] Koehler, Athen. Mitt. IX (1884) S. 288 ff., dazu Ziebarth, Neue Jahrb. VII S. 568 auf Grund Kirchner, Prosopographia I Nr. 8816 (*Προσπάλτιοι*).

[6] Vgl. oben S. 248.

[7] Es ist für die hier gekennzeichnete Entwicklung belanglos, daß neben den exklusiv aristokratischen Kultvereinen nach wie vor Orgeonen und Thiasoi von Kleinbürgern und Fremden fortbestanden, die wie z. B.

aber so, dann enthüllt sich ein eigenartiger Kreislauf: In älterer Zeit war es vorzugsweise der des Sippenkults nicht teilhaftige kleine Mann oder der Fremde, der in den Orgeonen oder Thiasoi den Gentilkult nachahmte, der sich dort einen Pseudo-Sippenkult schuf. In der hellenistischen Epoche ahmt wieder der attische Patrizier die Orgeonenverbände nach, um dort Ersatz für den nunmehr absterbenden echten Familien- oder Sippenkult zu finden. Das Original kopiert die Kopie!

Vielleicht liegt hier auch der Grund, der es erklärt, warum uns in Attika Seelgeräte, die Familienvereinen auferlegt sind, nicht begegnen. Neben dem Götter- und Heroenkult sorgten die Orgeonen ja auch für den Totenkult ihrer Mitglieder.[1] Der frommen Gesinnung der Männer gegenüber, die in Orgeonenverbänden nach Art der Dionysiasten oder der *ἡροϊσταὶ Διοτίμου καὶ Παμμένους* organisiert waren, mußte das Hauptmotiv für die Seelgerätstiftung, das Mißtrauen, entfallen, der Kult werde nicht auf die Dauer geleistet werden. In der Tat hielten die Orgeonen ja durch die Jahrhunderte hindurch fest zusammen. Wenn sich dies auch nicht gerade von den beiden obengenannten Verbänden nachweisen läßt, so wissen wir es z. B. von den Amynosorgeonen, die sich bis tief in die römische Zeit nachweisen lassen. Hier waren die Kreise, in denen sich die alte attische *εὐσέβεια* noch erhielt.[2] Die

die aus Fremden (Thrakern) zusammengesetzten Bendisorgeonen (über diese Wilhelm, Jahreshefte des österreich. archäolog. Inst. V 127 ff., Poland S. 9) in der Auswahl ihrer Mitglieder nicht wählerisch waren. Vgl. das Vereinsgesetz der Orgeonen der Bendis CIA II 610 (2. Hälfte des 4. Jahrh.) Z. 21: „Damit aber möglichst viele Orgeonen des Heiligtums vorhanden sind, soll es jedem beliebigen gestattet sein, an dem Heiligtum teilzunehmen und in die Liste eingeschrieben zu werden." (Siehe auch Ziebarth, Neue Jahrb. VII. Jahrg., 1904, S. 569.)

[1] Vgl. Harpokration und Suidas v. *ὀργεῶνας*, oben S. 234.

[2] Koerte, Ath. Mitt. 21 (1906) S. 309.

Frömmigkeit dieser Kreise trotzte der hellenistischen Aufklärung.

## § 33. Übertragung von Seelgeräten an θίασοι in Verbindung mit Treuhändern oder Testamentsvollstreckern

I. Wir kommen zur Organisation des Totenkults in den Testamenten der Philosophen.

Von den sechs bei Diogenes Laërtius aufgeführten Philosophentestamenten sind solche Anordnungen in den Testamenten des Epikur[1] (gestorben 271/270), des Straton[2] (gest. 269 v. Chr.) und des Lykon[3] (gest. 226/224 v. Chr.) erhalten. Das bei Diog. Laërt. überlieferte Testament des Theophrast[4] (gest. 288—284) enthält zwar keine Bestimmungen über den Totenkult, es hat aber nach Angaben bei Harpokration und Suidas[5] eine solche Anordnung enthalten.[6]

Laum meint in seinem sonst so ausgezeichneten Buch:[7] „Im weiteren Sinne gehören zu den Familienvereinen auch die Philosophenschulen“, . . . „ihre Organisation ahmt in vielen Stücken die Familienverbände nach.“

Es bestehen indessen erhebliche Unterschiede sowohl in sachlicher Beziehung wie hinsichtlich des rechtlichen Auf-

---

[1] Diog. Laërt. (Cobet) X 16 ff. [2] Diog. Laërt. V 61 ff.

[3] Diog. Laërt. V 69 ff.

[4] Diog. Laërt. V 51 ff. (Vgl. oben S. 168.) Zum Todesjahr Theophrasts s. Zeller, Philosophie der Griechen II, 2, 3. Aufl., S. 807 Anm. 1.

[5] Harpokration (Dindorf) v. ὀργεῶνας, ebenda bei Suidas.

[6] Unter den am Schlusse des Testaments des Aristoteles befindlichen Anordnungen über die Aufstellung von Bildsäulen (Diog. Laërt. V 15 f.) befinden sich einige Bestimmungen, mit denen der Philosoph für den μνήμη-Kult (s. dazu oben § 30 VIII, S. 228 bei Anm. 2) anderer Personen sorgt. So bestimmt er: *καὶ τὴν Ἀριμνήστου τὴν πεποιημένην* [sc. *εἰκόνα*] *ἀναθεῖναι, ὅπως μνημεῖον αὐτοῦ ᾖ, ἐπειδὴ ἄπαις ἐτελεύτησε· καὶ τὴν* [sc. *εἰκόνα*] *τῆς μητρὸς τῆς ἡμετέρας τῇ Δήμητρι ἀναθεῖναι εἰς Νεμέαν, ἢ ὅπου ἂν δοκῇ.*

[7] Stiftungen I S. 159.

baues. Für den Familienverein war der Zusammenschluß der Verwandten, die künstliche Organisation der Familie oder Sippe, wesentlich. Die hier in Betracht kommenden Philosophen gehörten aber zumeist Familien an, die in Attika nicht ansässig waren. Die Idee des künstlichen Zusammenschlusses der Verwandten kam hier um so weniger in Betracht, als der Schülerkreis, die „Schule", den Philosophen näher stand als die leibliche Verwandtschaft.

Die Peripatetiker sind sämtlich Metöken. Aristoteles stammt bekanntlich aus Stagira, Theophrast aus Eresos auf Lesbos,[1] Lykon aus Troas,[2] Straton aus Lampsakos.[3]

Epikur war allerdings Bürger von Athen,[4] obwohl er auf Samos (342/341) geboren war. Der Familienverband kommt aber auch für ihn nicht in Frage. Mögen auch die Zeugnisse, daß Epikur das Familienleben verworfen habe, nicht einwandfrei sein — dagegen spricht ja gerade der Umstand, daß er Seelgeräte zugunsten seiner Eltern und Brüder errichtet —, so betrachtet doch auch Epikur die Freundschaft als die höchste Form des menschlichen Zusammenlebens und stellt sie über die Bande der Verwandtschaft.[5] Dementsprechend überträgt auch er, wie alsbald zu zeigen sein wird,[6] die Sorge für den Totenkult nicht den Verwandten, sondern den Schülern.

---

[1] Sein ständiger Beiname ist Ἐρέσιος (Zeller, Griechische Philosophie II 2[3] S. 806 Anm. 2).

[2] Diog. Laërt. V 65, Plutarch, de exil. 14, p. 605, Zeller II 2[3] S. 922 Anm. 3.

[3] Λαμψακηνός (Diog. Laërt. V 58, u. a.) Zeller II 2[3] S. 901 Anm. 1.

[4] Von Epikurs Schülern stammte z. B. Metrodor aus Lampsakos (Zeller III 1[3] S. 368 Anm. 3), Hermarchos, Epikurs Nachfolger in der Schulleitung (s. auch unten II a), aus Mytilene (Zeller S. 369 Anm. 1), Kolotes ebenfalls aus Lampsakos (Zeller S. 369 Anm. 3).

[5] Zeller III 1[3] (1880) S. 459. Vgl. Usener, Epicurea (1887) S. 318 ff.

[6] Unten im Text unter II a.

Theophrast war Junggeselle. Von ihm stammt ja der Rat, der Philosoph solle nicht heiraten, weil die Ehe mit zu viel Störungen für die wissenschaftliche Tätigkeit verknüpft sei.[1] Auch Lykon war unverheiratet. In seinem Testament werden zwei Neffen eingesetzt.[2]

Diese Männer dachten gewiß nicht daran, ihren Totenkult nach Art der Familienvereine zu sichern. Ihnen boten sich die Orgeonen und Thiasoi als Vorbild. Nach diesem Muster waren die Philosophenschulen organisiert, — oder richtiger — sie waren sachlich nichts anderes als religiöse Genossenschaften. Daß man dieses Vorbild nachahmte, entspricht auch der Tendenz der Philosophen, an den Volksglauben anzuknüpfen und auf ihm weiter zu bauen.[3]

Die Platonische Akademie war ein *Θίασος Μουσῶν*.[4]

Ähnlich steht es bei den Peripatetikern, deren Organisation in manchen Stücken der Akademie nachgebildet ist. Die Merkmale der religiösen Kultgenossenschaft lassen sich auch hier klar erkennen. Es begegnen die gemeinsamen Mahle in bestimmter Ordnung.[5] Die Schule besitzt ein Vereinsheiligtum (*ἱερόν*) mit einem Altar,[6] das mit dem in Theophrasts Testament ebenfalls erwähnten *Μουσεῖον*

---

[1] Hieron. adv. Iovin. I 47 (Migne, Patr. lat. 23, 276); Zeller II 2³ S. 809 Anm. 1. [2] Diog. Laërt. V 69.

[3] Vgl. oben S. 191 und unten § 30 IV.

[4] So v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos (1881) S. 263 ff., 279 ff., s. ferner K. Joh. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I (1890) S. 46; Ziebarth, Griech. Vereinswesen S. 71 ff.; a. A. Bruns, Ztschr. d. Sav.Stift. (Rom. Abt. I S. 33), der den Vereinscharakter überhaupt ablehnt.

[5] Über die *νόμοι συμποτικοί* s. Athenaeus I 3 f., V 186, dazu Zeller II 2³ S. 31 Anm. 4. — Auf diese gemeinsamen Mahle bezieht sich die Bestimmung im Testament des Strato hinsichtlich *τὰ σκεύη πάντα κατὰ τὸ συσσίτιον καὶ τὰ στρώματα καὶ τὰ ποτήρια* (Diog. Laërt. V 62).

[6] Vgl. Theophrasts Testament (Diog. Laërt. V 51), wo es heißt: *ἐπισκευασθῆναι δὲ καὶ τὸν βωμόν, ὅπως ἔχῃ τὸ τέλειον καὶ τὸ εὔσχημον,* ferner *καὶ τὰ μὲν περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὰ ἀναθήματα, τοῦτον ἐχέτω τὸν τρόπον.*

offenbar identisch ist.[1] Im *ἱερόν* soll u. a. auch die Statue des Aristoteles, der Heroenehren genießt,[2] aufgestellt werden.[3]

*Ἄρχων τοῦ θιάσου* war das Schulhaupt. Sonstige Beamten waren u. a. ein oder mehrere *ἱεροποιοί*, ferner ein *ἐπιμελητὴς τῶν Μουσῶν*, endlich ein monatlicher Vorstand, *ὁ ἐπὶ τῆς εὐκοσμίας*, der die Aufsicht über die Schüler (die *ἐπιχειροῦντες*, auch *νεανίσκοι*) und die Ausrichtung des an jedem Neumond stattfindenden gemeinsamen Mahles zu besorgen hatte.[4]

Die Hauptaufgaben der Orgeonenverbände: die *τιμὴ ἡρώων* und die Pflege der *νομιζόμενα*[5] treten besonders deutlich bei den Epikuräern hervor,[6] die im übrigen ähnlich wie die Akademie und die Peripatetiker organisiert waren.

Daß auch die Antike die Philosophenschulen als religiöse Genossenschaften auffaßte, ersehen wir aus einer Bemerkung Harpokrations, die sich auf die Peripatetiker bezieht. Harpokration bemerkt nämlich v. *ὀργεῶνας* zur Erläuterung dieses Worts im Anschluß an seine oben[7] angegebene Definition der Orgeonenverbände: *μήποτε δὲ ὕστερον νενόμισται τὸ ἐπὶ τιμῇ τινὰς τῶν ἀποθανόντων συνιέναι καὶ ὀργεῶνας ὁμοίως ὠνομάσθαι,*[8] *ὡς ἔστι συνιδεῖν ἐκ τῶν Θεοφράστου δια-*

---

[1] Es sollen nämlich nach dem Testament a. a. O. *πρῶτον μὲν τὰ περὶ τὸ μουσεῖον καὶ τὰς θεὰς συντελεσθῆναι. . . .* — Für die Identität auch Bruns a. a. O. S. 29. Über den Musenkult im Peripatos s. auch v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos S. 264.

[2] Siehe oben S. 217 Anm.

[3] Diog. Laërt. V 51: *ἔπειτα τὴν Ἀριστοτέλους εἰκόνα τεθῆναι εἰς τὸν ἱερὸν καὶ τὰ λοιπὰ ἀναθήματα ὅσα πρότερον ὑπῆρχει ἐν τῷ ἱερῷ.* — Übrigens genoß Aristoteles auch in Stagira Heroenehren, wo alljährlich die *Ἀριστοτέλεια* gefeiert wurden (Zeller II 2³ S. 41 Anm. 1).

[4] v. Wilamowitz-Moellendorff S. 279 ff.

[5] Vgl. oben § 31 II.

[6] Näheres unten bei Besprechung von Epikurs *δόσις* unter II a.

[7] § 31 II 1.

[8] Das soll natürlich nicht heißen, daß solche Zusammenschlüsse später

θηκῶν. Er ist also der Ansicht, daß die im Testament des Theophrast gegründete Vereinigung[1] sachlich einem Orgeonenverbande entsprach, wenn sie auch nicht ausdrücklich mit diesem Namen bezeichnet wurde.[2]

II. Man könnte hiernach annehmen, daß die θίασοι der Philosophenschulen als geeignete Träger der Seelgerätstiftungen angesehen werden konnten. Der letzte Schritt einer klaren Anerkennung ihrer juristischen Persönlichkeit ist aber nicht getan, modale Zuwendungen sind ihnen wenigstens nicht unmittelbar auferlegt worden. Die juristische Person ist hier zwar auf dem Marsch, aber ihr Wesen ist noch nicht scharf erkannt. Die Stifter sehen die Schulorganisation allein wohl auch nicht für fest genug an. Zur Sicherung des Totenkults — ebenso wie der sonstigen, hier nur mittelbar in Betracht kommenden Verfügungen — bedienen sich die Philosophen daher neben dem Zusammenschluß der Schüler noch der Rechtsfigur des Treuhänders oder des Testamentsvollstreckers.

Vor allem gilt es hierbei das Problem der Kontinuität zu lösen, die ja restlos nur bei der juristischen Person mit ihrer begrifflichen Unsterblichkeit zu erreichen gewesen wäre.[3] Man sucht eine Lösung in der Kombination der Kultgenossenschaft mit der Treuhänder- oder Testamentsvollstreckeridee.

---

überhaupt nicht mehr stattgefunden haben, sondern daß diese Vereinigungen zu Ehren Verstorbener nicht mehr „Orgeonen" genannt wurden. Sachlich waren sie es auch nach Harpokrations Meinung.

[1] Ebenso Suidas v. ὀργεῶνας; vgl. Rohde, Psyche II S. 258.

[2] Römern und Griechen galten übrigens auch die christlichen und jüdischen Gemeinden als Thiasoi. So erblickte auch Celsus (bei Origines c. Cels. III 22 p. 275) in Christus und seinen Jüngern einen Thiasos, K. Joh. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I S. 46 Anm. 5 (mit weiterer Literatur), S. 101.

[3] Daß οἱ ἐπιμεληθησόμενοι (sc. τῶν θυσιῶν) oft genug weggefallen sein werden, zeigt für das römische Ägypten c. 17 des Gnomon des Idios Logos (s. oben S. 200).

a) Epikur überträgt sein gesamtes Vermögen[1] zunächst dem Amynomachos und dem Timokrates. Aus den Einkünften der Gabe sollen sie unter anderm auch die Totenfeiern bestreiten, auf die Epikur, wie wir oben sahen,[2] so großes Gewicht legt.[3]

Als was sind Amynomachos und Timokrates aufzufassen? Man hat an modal belastete Legatare gedacht. Aber Epikurs Verfügung von Todes wegen ist kein echtes Testament, wie häufig angenommen worden ist. Diese *δόσις ἐν τῷ Μητρώῳ γεγραμμένη* ist vielmehr, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe,[4] eine bestätigte Schenkung von Todes wegen.[5]

Amynomachos und Timokrates sind inter vivos auf den

---

[1] Diog. Laërt. X 16: *κατὰ τάδε δίδωμι τὰ ἐμαυτοῦ πάντα Ἀμυνομάχῳ ... καὶ Τιμοκράτει κατὰ τὴν ἐν τῷ Μητρώῳ ἀναγεγραμμένην δόσιν. ...*

[2] Oben S. 204 f.

[3] Diog. Laërt. X 18: *ἐκ δὲ τῶν γινομένων τῶν προσόδων τῶν δεδομένων ἀφ' ἡμῶν Ἀμυνομάχῳ καὶ Τιμοκράτει κατὰ τὸ δυνατὸν μεριζέσθωσαν μεθ' Ἑρμάρχου σκοπούμενοι* a) *εἴς τε τὰ ἐναγίσματα τῷ τε πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς καὶ* b) *ἡμῖν εἰς τὴν εἰθισμένην ἄγεσθαι γενέθλιον ἡμέραν ἑκάστου ἔτους τῇ προτέρᾳ δεκάτῃ τοῦ Γαμηλιῶνος, ὥσπερ καὶ* c) *εἰς τὴν γινομένην σύνοδον ἑκάστου μηνὸς ταῖς εἰκάσι τῶν συμφιλοσοφούντων ἡμῖν εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου ⟨μνήμην⟩ κατὰ ⟨τὰ⟩ τεταγμένα·* d) *συντελείτωσαν δὲ καὶ τὴν τῶν ἀδελφῶν ἡμέραν τοῦ Ποσειδεῶνος, καθάπερ καὶ ἡμεῖς·* e) *συντελείτωσαν δὲ καὶ τὴν Πολυαίνου* (Epikurs vor ihm verstorbener Schüler) *τοῦ Μεταγειτνιῶνος.* Mit dem *ἐκ δὲ τῶν γινομένων προσόδων,* aus dem die Totenfeiern bestritten werden sollen, sind offenbar nicht etwaige Einkünfte aus dem unmittelbar vorher erwähnten Hause *ἐν Μελίτῃ* gemeint, — dies soll ja dem Hermarchos und *τοῖς μετ' αὐτοῦ φιλοσοφοῦσιν* auf Lebenszeit des Hermarchos als Wohnung überlassen werden —, vielmehr kommt der Ertrag des gesamten zugewendeten Vermögens in Betracht.

[4] Schenkung auf den Todesfall S. 131.

[5] Der Brauch der Doppelverwahrung einer Urkunde ist in Griechenland wie Agypten sehr verbreitet (v. Woeß, Untersuchungen über das Urkundenwesen und den Publizitätsschutz im römischen Ägypten, 1924, S. 57 mit Literatur und Belegen). Epikurs Wiederholung einer bereits im Metroon hinterlegten *δόσις* gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang.

Todesfall beschenkt und zwar sub modo der Erfüllung des Totenkults. Erfüllungszwang und Kontrollbestimmungen fehlen. Sie haben Treuhänderfunktion. Es erhebt sich nun das eingangs angedeutete Problem, wer beim Tode der beiden zunächst mit der Ausführung des Totenkults betrauten Treuhänder für den Kult weiter zu sorgen hat. Ausdrücklich gesagt ist es nicht. Totenkult und Gedächtnisfeiern sollen mit dem Tode der beiden Treuhänder aber nicht etwa aufhören. Hier müssen andere Bestimmungen der *δόσις* ergänzend herangezogen werden.

Amynomachos und Timokrates wird das gesamte Vermögen für den Fall des Todes Epikurs übertragen und zwar mit der Auflage (*ἐφ' ᾧτε*), daß sie den Garten nebst Zubehör (*τὸν μὲν κῆπον καὶ τὰ προσόντα*), also den Sitz der Schule, weiter übertragen:

1. dem Hermarchos, Sohn des Agemortos aus Mytilene, *καὶ τοῖς συμφιλοσοφοῦσιν αὐτοῖς*,

2. denjenigen, denen Hermarchos (der also ebenfalls Treuhänderfunktionen erhält) als Nachfolgern in der Philosophie den Garten überlassen werde, um sie dort zu betreiben (*καὶ οἷς ἂν Ἕρμαρχος καταλίπῃ διαδόχοις τῆς φιλοσοφίας ἐνδιατρίβειν κατὰ φιλοσοφίαν*). Erläuternd setzt Epikur hinzu: Ich vertraue denjenigen, die sich mit unserer Philosophie beschäftigen, den Garten an (genauer: ich gebe ihn in Verwahrung, *παρακατατίθεμαι*), damit sie — zusammen mit den beiden Treuhändern Amynomachos und Timokrates — das Studium in dem Garten möglichst aufrecht erhalten (*καὶ ἀεὶ δὲ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἀπὸ ἡμῶν, ὅπως ἂν συνδιασώσωσιν Ἀμυνομάχῳ καὶ Τιμοκράτει κατὰ τὸ δυνατόν, τὴν ἐν τῷ κήπῳ διατριβὴν παρακατατίθεμαι*),

3. schließlich deren Erben, in der Weise, wie es am sichersten ist, damit auch jene den Garten bewahren, wie auch diejenigen selber, denen die Anhänger unserer Philosophie ihn übergeben (*τοῖς τ' αὐτῶν κληρονόμοις ἐν τῷ ἂν*

*τρόπῳ ἀσφαλέστατον ᾖ, ὅπως ἂν κἀκεῖνοι διατηρῶσιν τὸν κῆπον καθάπερ καὶ αὐτοί, οἷς ἂν οἱ ἀπὸ ἡμῶν φιλοσοφοῦντες παραδῶσι).*

Im einzelnen bleibt mancher Zweifel. Die Scheidung zwischen der materiell bedachten, aber der Rechtspersönlichkeit ermangelnden „Schule" und den gleichzeitig bedachten Treuhändern ist nicht scharf durchgeführt.[1]

Trotz dieses Ringens um die juristische Ausdrucksform kommt der wirkliche Wille des Verfassers der *δόσις* doch deutlich genug zum Ausdruck. Ihm kommt es darauf an, den *κῆπος* unter allen Umständen als Sitz der Schule zu erhalten. Zur Aufrechterhaltung der Kontinuität sollen die ursprünglich ernannten Treuhänder, die „Eigenrechte empfangen haben mit der Bestimmung, sie nicht im eigenen Interesse zu gebrauchen",[2] den Garten an andere Treuhänder weiter übertragen und zwar unter derselben Auflage, unter der sie selber den *κῆπος* erhalten haben, *ἐν ᾧ ἂν τρόπῳ ἀσφαλέστατον ᾖ*.

Nach Epikurs Willen sind die jeweiligen Treuhänder auch mit der Leistung des Totenkults als belastet anzusehen. Romanistische Begriffe dürfen hier nicht herangezogen werden. Es ist bezeichnend, wie fremd Cicero der Rechtsfigur des griechischen Treuhänders gegenübersteht. Bei seiner Besprechung von Epikurs Testament[3]

---

[1] So sollen nach Nr. 1 Amynomachos und Timokrates den Garten dem Hermarchos, außerdem aber auch *τοῖς συμφιλοσοφοῦσιν αὐτοῖς* übertragen. Danach müßten Hermarchos und die *συμφιλοσοφοῦντες* Miteigentümer geworden sein. Bei der Belastung mit der Weiterübertragung unter Nr. 2 sind die *συμφιλοσοφοῦντες* aber nicht mehr erwähnt.

[2] So die Definition des Treuhänders bei Alfred Schultze, Treuhänder im geltenden bürgerlichen Recht, in Jherings Jahrbüchern Bd. 43, 1901, S. 1.

[3] Cicero de finibus bonorum et malorum (Madvigus) II, 31, 101. — Auch Bruns, Ztschr. d. Sav.Stift. I S. 48 meinte, „*δίδωμι πάντα* war der populäre Ausdruck für Ernennung eines Gesamtnachfolgers". Ähnlich Ziebarth, Griechisches Vereinswesen S. 72, der von zwei „Universalerben" spricht.

heißt es: „Amynomachus et Timocrates, heredes sui." Vergleichspunkte für unser Geschäft bieten der germanische Treuhänder[1] und der englische Trustee.[2]

Daß Epikurs von unserem Standpunkte aus juristisch-technisch noch unvollkommen konstruierte Zuwendung, ihre Absicht, die Schule zu erhalten und den Totenkult zu sichern, auch erreicht hat, zeigt z. B. die Benennung der Epikuräer gerade nach dem Garten, dem Sitz der Schule: *οἱ ἀπὸ τῶν κήπων*.[3] Was insbesondere die von Epikur angeordneten *μνήμη*-Feiern anlangt, so werden sie noch nach Jahrhunderten erwähnt.[4]

b) Im Testament des Strato[5] heißt es: *Ἀπὸ δὲ τοῦ Ἀθήνησιν ὑπάρχοντός μοι ἀργυρίου πρῶτον μὲν οἱ ἐπιμεληταὶ τὰ περὶ τὴν ἐκφορὰν ἐπιμεληθήτωσαν, καὶ ὅσα νομίζεται μετὰ τὴν ἐκφοράν, μηδὲν μήτε περίεργον ποιοῦντος μήτ' ἀπελεύθερον.* In dem, „was sich nach der Bestattung gebührt", ist nach dem ständigen Gebrauche des Worts[6] auch hier der nach der Bestattung einsetzende Totenkult

---

[1] Vgl. Alfred Schultze, Langobardische Treuhand S. 37 ff., Rabel, Elterliche Teilung S. 533 Anm. 2 und Zeitschr. d. Sav. Stift. 30, S. 473 Bruck, Schenkung auf den Todesfall S. 145 ff. und Grünhuts Ztschr. Bd. 40 S. 533 ff.

[2] Rabel, Grundzüge des römischen Privatrechts bei Holtzendorff-Kohler I² (1915) S. 429, E. Heymann ebenda II² (1914) S. 308, Pollock and Maitland, History of English Law II² 228 ff. Vgl. auch Alfred Schultze, Jherings Jahrbücher 43 S. 1 ff.

[3] Sextus Empiricus, adv. math. (Mutschmann) IX 64 p. 404. — Siehe ferner das Ehrendekret CIG III 4315 (Rhodiopolis), 2. Jahrh. nach Chr., wo noch *οἱ Ἀθήνησιν φιλόσοφοι* erwähnt sind (Ziebarth S. 73).

[4] Nach Athenaeus (Kaibel) VII 53 p. 298 d — also im 3. nachchr. Jahrh. — führen die Epikuräer sogar den (wohl ironisch gemeinten) Beinamen *εἰκαδισταί*, eben weil sie den 20. jeden Monats zur Erinnerung an den Stifter und Metrodoros feiern. Vgl. ferner Cicero de fin. l. c. (oben S. 263 Anm.) und Plutarch, Disputatio qua docetur ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicuri decreta (Firmin-Didot IV p. 1329) IV 8 i. f.: *ποίας εἰκάδας ἐδείπνησα πολυτελέστατα.*

[5] Diog. Laërt. V 61. [6] Vgl. oben § 24.

zu erblicken, dessen Besorgung in diesem Falle Testamentsvollstreckern aufgetragen wird.[1] Später werden den Testamentsvollstreckern noch ausdrücklich Abrechnung über die Begräbniskosten und die Kosten für die *νομιζόμενα* vorgeschrieben.[2]

c) Im Testament des Lykon,[3] Stratos Nachfolgers in der Leitung der Schule, wird zunächst wieder der *νομιζόμενα* gedacht, deren Ausführung zwei Neffen als Legataren auferlegt wird.[4]

Der Erblasser sorgt aber auch noch in anderer Weise für seinen Totenkult. Er legt seinem Neffen Lykon, dem auch noch *τὰ δ' ἐν ἄστει καὶ ἐν Αἰγίνῃ* legiert werden, noch die weitere Auflage auf, aus den zum Nachlasse gehörigen Ölpflanzungen für Ölbeschaffung zugunsten der Schüler zu sorgen, damit auf diese Weise die geziemende Erinnerung (*μνήμη*) an den Stifter aufrecht erhalten wird.[5] Auch hier ist nicht anzunehmen, daß mit dem Tode des modal belasteten Legatars Lykon die Erinnerungspflege erlöschen soll, obwohl für diesen Fall im Testament ausdrücklich nichts vorgesehen ist. Hier werden wieder die vorausgegangenen Bestimmungen des Testaments[6] ergänzend

---

[1] Siehe den folgenden Satz: *Ἐπιμεληταὶ δὲ ἔστωσαν τῶν κατὰ τὴν διαθήκην οἵδε* (es folgen neun Namen). Am Schluß des Testaments wird noch gesagt: *Τὰ δὲ περὶ τὸ μνημεῖον ποιείτωσαν ὡς ἂν δοκῇ Ἀρκεσιλάῳ καὶ Ὀλυμπίχῳ καὶ Λύκωνι.* (Die beiden Letztgenannten gehören zu den Testamentsvollstreckern.)

[2] Diog. Laërt. V 63 . . . *λογισάσθω Ἴραιος μετ' Ὀλυμπίχου καὶ Ἐπικράτους καὶ τῶν ἄλλων ἐπιμελητῶν τὸ γεγονὸς ἀνάλωμα εἰς τὴν ἐκφορὰν καὶ τὰ ἄλλα τὰ νομιζόμενα.*

[3] Vgl. Diog. Laërt. V 69—74.

[4] Diog. Laërt. V 69: *οἶμαι δεῖν ἀποδοθῆναι ἀπὸ τούτων* (sc. den beiden Neffen, die *τὰ μὲν ἐν οἴκῳ πάντα* erhalten sollen) . . . *καὶ ἃ ἂν εἰς τὴν ἐκφορὰν ἀναλωθῇ, καὶ εἰς τἆλλα τὰ νομιζόμενα.* Auch diese Legatare empfangen Eigenrechte mit der Bestimmung, sie nicht im eigenen Interesse zu gebrauchen (vgl. S. 263 oben), sie sind also Treuhänder.

[5] Diog. Laërt. V 71 (s. oben S. 154 Anm. 8). [6] Diog. Laërt. V 70.

herangezogen werden müssen, in denen der Testator Lykon — ähnlich wie Epikur in seiner *δόσις* — den Versammlungsort der Schule (hier den *περίπατος*) zehn namentlich aufgeführten Schülern hinterläßt, wobei er es ihnen freistellt, den geeignetsten an die Spitze zu stellen (*ὃν ἂν ὑπολαμβάνωσι διαμενεῖν ἐπὶ τοῦ πράγματος καὶ συναύξειν μάλιστα δυνήσασθαι*). Diesen, insbesondere dem Schulhaupt, liegt die Erinnerungspflege ob.

d) Schließlich ist noch des Testaments des Theophrast zu gedenken, das, wie bereits erwähnt, eine bei Diogenes Laërtius nicht überlieferte Seelgerätstiftung enthalten haben soll.[1]

War dies tatsächlich der Fall, dann dürfte wieder die „Schule" in Kombination mit den im Testamente ernannten Testamentsvollstreckern mit der Ausführung des Erinnerungskults beauftragt gewesen sein.[2]

## § 34. Übertragung von Seelgeräten an bereits bestehende Vereine

I. Es ist nicht notwendig, daß der Stifter, der seinen und seiner Angehörigen Totenkult sichern will, die Zuwendung einem eigens zu diesem Zwecke gegründeten Verein überträgt. Er kann sich auch an einen bereits bestehenden Verein wenden. So berichtet der Beschluß des *κοινὸν τοῦ Ἀνθιστῆρος* auf Thera (2. Jahrh. v. Chr.)[3] über die Annahme der Zuwendung der Argea, die zum Andenken

---

[1] Siehe oben S. 256 Anm. 4. — Vgl. noch die nicht zweifelsfreie Stelle bei Porphyrios, de abstinentia (de Rhoer) II 43 S. 184, der nach der Darstellung der Anschauungen Theophrasts über den Opferdienst hinzufügt: *ὥστε κατὰ τὰ εἰρημένα Θεοφράστῳ θύσομεν καὶ ἡμεῖς.*

[2] Nach dem bei Diog. Laërt. V 53 angegebenen Testament ist der Garten zehn Philosophen legiert, von denen sechs gleichzeitig zu Testamentsvollstreckern ernannt sind — eine Kombination, die durch den Treuhändergedanken verständlich wird.

[3] IG XII 3 Nr. 329 S. 80 = Laum Nr. 44.

an sie selbst und ihre Tochter Isthmo ein Vereinsfest anordnet.[1]

Gern werden auch Mystenvereine mit dem Grabkult beauftragt, so in einer Inschrift aus Philippi (Mazedonien),[2] oder nach der Stiftungsliste eines Mystenvereins von Magnesia.[3]

Von Stiftungen an Vereine seien noch eine Stiftung an das *κοινὸν τῶν ὑποστόλων* zu Ehren der Götter und zum eigenen Gedächtnis genannt.[4]

II. In der Kaiserzeit werden häufig Handwerkergilden mit der Ausführung des Totenkults, insbesondere mit Kranzgeldstiftungen beauftragt.[5] Eine beliebte Sicherungsmaß-

---

[1] Hier besteht vielleicht ein Zusammenhang mit den Anthesterien, die zu Ehren der Totengeister (*κῆρες*) gefeiert wurden. Vgl. über diese Walter F. Otto, Die Manen, 1923, S. 50, s. a. Malten, Mitteil. d. arch. Inst. in Rom XXXVIII/XXXIX (1923/24) S. 324 Anm. 1. Vgl. auch Crusius in Roschers Lexikon II 1148. A. A. Ziebarth, Rhein. Mus. 55 S. 511 und Laum S. 52 Anm. 1, die an ein Fest zu Ehren des Dionysos denken.

[2] So Bull. Corr. Hell. XXIV (1900) S. 305 = Laum Nr. 37 (aus römischer Zeit): *καταλιμπάν[ω] δὲ μύσ(τ)αις [Δι]ονύσου δηνάρια ρ̅κ̅. Παρακαύσουσιν μοι ῥόδοις κα[τ' ἔτος/..]*. — Auf die Jenseitsvorstellung und damit auf die Ausbildung des Totenkults haben die eleusinischen Mysterien erheblichen Einfluß ausgeübt. Die Mysten erlangen besondere Vorzüge. (Vgl. C. M. Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften, 1897, S. 4.) Ein Reflex dieser Vorstellungen ist in den Seelgerätsstiftungen an Mystenvereine erkennbar.

[3] Kern, Inschr. v. Magnesia Nr. 117, S. 106 = Laum Nr. 126, S. 117, 2. Jahrh. n. Chr.: † *'Ε-/Φιλήτου ὁ ἀρχιμύστης σὺν καὶ Ἑρμέρωτ[α Εὐ.?] / πόρου διεσημειώσαντο πρὸς τὸ τοὺς μ/ύστας μὴ ἀγνοεῖν τοὺς καταλιπόντας αὐτ[οῖς]// εἰς μνήμην χρήματα, ὥστε τῷ Ληνεῶνι μηνὶ τὰ [εἰ]/θισμένα αὐτοῖς προσφέρεσθαι ὑπὸ τῶν μυστῶν ἐξ ὧ[ν]/ κατέλιπον τῷ ἱερῷ οἴκῳ τῶν ἐν Κλίδωνι, † μηνύοντες [ὁ]/πόσον ἕκαστος αὐτῶν κατέλιπε·* (Es folgt die Liste.)

[4] Demetrias, Thessalien, 1. Jahrh. v. Chr. (IG IX 2 Nr. 1107 S. 226 = Laum Nr. 34).

[5] So in Hierapolis (Jahrb. d. arch. Inst. IV Nr. 133 = Laum Nr. 118, s. den Text), Jahrb. Nr. 195 = Laum Nr. 182, Jahrb. Nr. 227 b = Laum Nr. 184, Jahrb. Nr. 342 = Laum Nr. 191, ferner in Ephesos (CIG II Nr. 3028 S. 623 = BCH XIX, 1895, S. 556 = Laum Nr. 75, s. den Text),

regel ist dabei die Steigerung des Modus zu einer Resolutivbedingung,[1] unter gleichzeitiger Anordnung von Substitutionen, für den Fall gegen die Anordnungen des Stifters verstoßen werden sollte. So werden in einer Grabschrift von Ephesos[2] 500 Drachmen unter der Bedingung, das Grab zu pflegen und den Totenkult zu besorgen, zugewandt an *οἱ ἐν Ἐφέσῳ ἐργάται προπυλεῖται πρὸς τῷ Ποσειδῶνι.*[3] *Εἰ δὲ μὴ ποιήσουσι, ἀλλὰ παραπέμψονται,* erfolgt Anfall an *οἱ ἐν Ἐφέσῳ προμέτραι* (die Zunft der Landmesser).[4]

## § 35. Übertragung an Priester

Anders als in den bisher betrachteten Fällen ist der Stiftungsträger in der Stiftung Antiochos XIII. von Kommagene[5] bestimmt. Zwischen den zuletzt besprochenen Seelgeräten kleiner Leute und dieser den Herrscherkult mit dem Totenkult verbindenden königlichen Stiftung liegt eine Welt.

Hier erfolgt die Zuwendung in der Weise, daß die Erträge der für den Totenkult bestimmten Liegenschaften[6] an den vom Könige ernannten Priester[7] und nach dessen Wegfall an den Nachfolger[8] zu errichten sind und zwar

---

auch Akmonia, Phrygien, 3. Jahrh. n. Chr. (W. M. Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia, Oxford 1895—1897, I 455—457 = Laum Nr. 174).

[1] Siehe oben S. 199.

[2] CIG II Nr. 3028 S. 623 = BCH XIX, 1895, S. 556 = Laum Nr. 75.

[3] „Die Zunft der Propylitai, die ihren Stand am Poseidontempel haben" (Laum II S. 88, vgl. Poland, Vereinswesen S. 86).

[4] Ebenso auch Jahrb. d. arch. Inst. Erg.Heft IV Nr. 133 = Laum Nr. 180 (Hierapolis) und dazu oben S. 199 Anm. 1.

[5] 69—34 v. Chr. (Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel. Nr. 383 S. 591 = Laum Nr. 210 S. 148), s. auch oben. [6] Z. 66 ff., 140 ff.

[7] Z. 125: *Ἱερεὺς ὅστις ὑπ' ἐμοῦ καθέσταται θεῶν // ἡρώων τε τούτων* ... vgl. auch Z. 73 ff.

[8] *ὅστις τε ἂν ὑστέρωι χρόνωι τάξιν / λάβῃ ταύτην.* — Über Vererblichkeit und Verkauf von Priesterämtern s. Stengel, Griechische Kultusaltertümer, 2. Aufl. S. 44, 45.

mit der Auflage, Z. 140 ff.: *προσόδους τε λαμβάνων* (sc. der jeweilige Priester) *ἀπὸ κωμῶν, / ὧν ἐγὼ καθωσίωσα, φύσεως ἡρωικῆς χάρισιν / ἱεραῖς, ἐπιθύσεις ἀφειδεῖς λιβανωτοῦ καὶ / ἀρωμάτων ἐν βωμοῖς τούτοις ποιείσθω / θυσίας τε πολυτελεῖς εἰς τιμὰς θεῶν // τε καὶ ἡμετέρας ἀξίως ἐπιτελείτω.* Es folgen ausführliche Anordnungen über das von dem Priester zur Erinnerung an den König zu veranstaltende Volksfest.[1]

Man erinnert sich bei dieser Zuwendungsart an die ägyptischen Seelgeräte in Gestalt modaler Zuwendungen an bestimmte Priester, die verpflichtet waren, das zum Totendienst bestimmte Vermögen dem Sohne zu hinterlassen, der dem Vater im Priesteramt nachfolgte.[2] Hier liegt wohl ebenfalls ägyptischer Einfluß vor.[3]

Wenn wir die vorliegende Stiftung juristisch zu erfassen suchen, so müssen wir feststellen, daß es sich auch hier wieder weder um die Begründung einer juristischen Person noch um die modale Zuwendung an eine bereits existierende juristische Persönlichkeit handelt. Auch hier wird wieder mit dem Treuhänder operiert. Die jeweiligen Priester empfangen Eigenrechte, das Recht auf den Bezug der Erträgnisse des für die Stiftung bestimmten Landes; aber sie sollen sie nicht im eigenen Interesse verwenden dürfen, sondern für den Totenkult. Hinsichtlich der Aufrecht-

---

[1] Z. 147 ff.

[2] Vgl. Griffith, Wills in ancient Egypt, Law Quarterly Review 53 (1898) S. 47 ff., Arangio-Ruiz, La successione testamentaria secondo i papiri greco-egizii (1906) S. 8 ff., Otto, Priester und Tempel I S. 202 Anm. 1, vgl. dazu S. 234 und 259 Anm. 3, Erman-Ranke, Ägypten (1925) S. 366 ff., Georg Moeller, Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wissensch. Bd. 46 (1910), S. 932 ff., Bruck, Grünhuts Zeitschrift Bd. 40 S. 569 Anm. 124, Laum S. 243 Anm. 1, Kreller, Erbrechtliche Untersuchungen S. 6, 246, Schubart, Ztschr. f. ägypt. Sprache 47 (1910) 157 ff., W. Spiegelberg, Ztschr. f. ägypt. Sprache 56 (1920) S. 55 ff.

[3] Die hellenistischen Höfe haben sich in verschiedener Hinsicht gegenseitig beeinflußt, zum Beispiel hinsichtlich der Geschwisterehe (vgl. Kornemann, Mitt. d. Schles. Gesellsch. f. Volkskunde XXIV S. 17 ff.).

erhaltung der Kontinuität enthält die Stiftung keine ausdrücklichen Bestimmungen.[1] Daß das Priesteramt erblich sein soll, wird nicht gesagt.[2] Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß die in Stein aufgezeichnete Stiftungsurkunde, wie dies bei Inschriften die Regel bildet,[3] wohl nur einen Auszug oder eine Bearbeitung der Originalurkunde darstellt, die von einem Rhetor im Prunkstil für das königliche Monument abgefaßt worden ist.[4] Die Einleitung zu dem *νόμος* der Stiftung enthält in dieser Hinsicht einen deutlichen Hinweis. Der König sagt Z. 75 ff.: *περὶ δὲ ἱερουρ/γιῶν ἀϊδίων διάταξιν πρέπουσαν/ἐποιησάμην.*[5]

Was in dieser *διάταξις* stand, wissen wir nicht, aber vermuten dürfen wir, daß der König, der eine Stiftung *εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα*[6] bezweckte, über die wichtige Frage der Nachfolge im Priestertum Bestimmungen getroffen haben wird, ebenso wie die Philosophen in ihren Testamenten nach juristischen Mitteln gesucht haben, um die Kontinuität zu sichern.

---

[1] Abgesehen von der oben S. 268 Anm. 7 angegebenen Bestimmung.

[2] Nur hinsichtlich der Musiker, die an der Feier teilnehmen sollen, heißt es Z. 166 ff.: *Ὅσον τε πλῆ/θος εἰς τοῦτο καθειέρωσα μουσικῶν/ καὶ ὅσον ἂν ὕστερον καθοσιωθῇ, υἱοί τε τού/των καὶ θυγατέρες, ἔκγονοι τε αὐτῶν //ἅπαντες, διδασκόμενοι τὰς αὐτὰς τέ/χνας, ἀπαρενόχλητοι μὲν τῶν ἄλλων/ ἁπάντων ἀφείσθωσαν ...*

[3] Vgl. Bruck, Schenkung auf den Todesfall S. 48.

[4] Vgl. Norden, Die antike Kunstprosa I (1898) S. 145.

[5] Vgl. auch Z. 67 ff.: *χώραν ἀπένειμα ... καὶ ἱερεῖς ... κατέστησα. Διάταξις* kann hier im Sinne von „Testament" gebraucht sein. Vgl. Gnomon des Idios Logos 16: *Ὅσα ἀπελευθέροις Ῥωμαί* [[*οις*]]*ων διατάσσεται ἐπὶ τῷ καὶ εἰς ἐγγόνους αὐτῶν ἐλθεῖν, ἐὰν ἀποδειχθῇ τὰ ἔγγονα μηδέπω γε̣*[*γο*]*νότα ὅτε ἡ διάταξις ἐγράφετο, ἐγλιπόντων τῶν λαβόντων ἀνα*[*λ*]*αμβάνεται.* Siehe dazu Lenel-Partsch, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wissenschaften (Phil. Hist. Kl.) 1920, 1. Abh. S. 13. Siehe ferner über die Bedeutung von *διάταξις* die Zusammenstellungen bei Laum I S. 125 (allerdings nicht juristisch) und Preisigke Wörterbuch v.

[6] Z. 43.

## 3. Kapitel

## § 36. Einwirkung der veränderten religiösen Anschauungen der hellenistischen Epoche auf die Testamentsform
### (Das Seelgerät und die Entstehung des hellenistischen Testaments)

I. Das hellenistische Zeitalter hat, wie wir sahen,[1] die religiösen Anschauungen des Griechentums, besonders auf eschatologischem Gebiet, von Grund aus umgestaltet. Es hat das Individuum geweckt und entwickelt, es hat die Bande der Familie und der Sippe gelockert. Es kann nicht wundernehmen, daß eine Zeit so grundstürzender Änderungen eine tiefgehende Umbildung des Rechtslebens nach sich zieht.

Wir haben soeben die eine Reflexwirkung verfolgt: die Entstehung des Seelgeräts. Sie ist nicht die einzige geblieben. In denselben religions- und rechtsgeschichtlichen Zusammenhang gehört auch das hellenistische Testament.[2]

Es ist doch eine sehr auffällige Tatsache, daß das hellenistische Zeitalter nur noch das sogen. Testament ohne *εἰσποίησις* kannte.[3] Die sonst so vortrefflichen Darstellungen

---

[1] Oben §§ 26 ff.

[2] Ferner die Grabschändungsklage, vgl. jetzt Latte, Heiliges Recht (1920) S. 92 ff. Über das *ἔγκλημα τυμβωρυχίας* s. schon Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht S. 100 f.

[3] Siehe hierzu bereits die Andeutungen bei Bruck, Schenkung auf den Todesfall I S. 152. Während meine Ausführungen über die Entstehungsgeschichte des griechischen Testaments — von einigen zunächst entstandenen Mißverständnissen auf philologischer Seite abgesehen — in allen wesentlichen Punkten Zustimmung gefunden haben (vgl. bes. Rabel, Ztschr. d. Sav.Stift. 30 S. 465 ff.; Wenger, Gött. Gel. Anz. 1911 S. 166 ff.; Sohm-Mitteis-Wenger[17], Institutionen S. 585 Anm. 4, S. 587

des hellenistischen Erbrechts von Arangio-Ruiz[1] und neuerdings besonders von Kreller[2] begnügen sich mit der Feststellung, daß in den Papyri keine Spur von Adoptionstestamenten enthalten ist, daß vielmehr lediglich Einzelverfügungen oder Verfügungen über das ganze Vermögen ohne Adoption vorliegen. Auch außerhalb Ägyptens sind die Adoptionstestamente in hellenistischer Zeit verschwunden, in Attika wie anderwärts.

Das drängt doch auf die Frage nach den Motiven hin: Wie kommt es, daß die vorhellenistische Zeit neben dem Legatentestament als vornehmste Verfügung von Todes wegen das Adoptionstestament kennt,[3] dieses zugleich dem Sakral- und Familienrecht wie dem Erbrecht angehörige Institut? Und wie kommt es, daß dieses Institut mit dem Beginn der hellenistischen Epoche spurlos verschwindet, wie insbesondere die attischen Philosophentestamente und die Testamente der Ptolemäerpapyri zeigen? Die Frage

---

Anm. 7; Arangio-Ruiz, Bull. dell' Ist. di dir. Rom., 23, Rivista di papirologia giuridica, S. 58 des Sonder-Abdr., s. auch Wlassak, Ztschr. d. Sav.-Stift. 31 S. 281 Anm. — San Nicolò [Ztschr. vgl. RW. 39 (1921) S. 291] spricht von „der herrschenden Bruck'schen Lehre"), — sind meine allerdings ziemlich knappen Bemerkungen über die Motive der Entstehung des hellenistischen Testaments ohne εἰσποίησις (auf der letzten Seite meiner vorzugsweise dem vorhellenistischen Rechte gewidmeten Schenkung auf den Todesfall) weniger beachtet worden. Eine Ausnahme macht W. Schönfeld (Ztschr. d. Sav.Stift., germ. Abt., 42, 1921, S. 250), der ihnen zustimmt und sie für das germanische Recht verwertet. Auf der Grundlage der im vorstehenden in diesem Buche gemachten Ausführungen ist es nun möglich, näher auf die Motive einzugehen, die für die Entstehung des hellenistischen Testaments ohne εἰσποίησις maßgebend waren. Sie stehen in engem Zusammenhange mit der Entwicklungsgeschichte des hellenistischen Seelgeräts.

[1] La successione testamentaria nei papiri greco-egizii S. 66.

[2] Erbrechtliche Untersuchungen S. 247, s. dazu aber das Bedenken von San Nicolò, Ztschr. f. vgl. Rechtsw. 39 (1921) S. 291.

[3] Belege bei Bruck, Schenkung I S. 94 Anm. 6.

in diesem Zusammenhange aufwerfen, heißt das Rätsel des hellenistischen Testaments lösen.

II. Wir haben oben gesehen, daß die Sorge um den Totenkult bereits zu den treibenden Momenten der Eheschließung gehört. Nichts ist schrecklicher für den Griechen, als daß die Familie ausstirbt, daß das Haus leer wird und kein Sohn da ist, der für den Toten sorgt, der ihm seinen Kult leistet. Der Tote muß dann hungern. Dies ist auch das Motiv für den Sohneslosen, sich im Wege der Adoption ein künstliches Surrogat für den fehlenden Sohn zu schaffen, der dann als sekundäre Folge der Sohnesstellung das Vermögen des Vaters erbt.[1] Dieses Motiv bleibt, wie z. B. die attischen Gerichtsreden zeigen,[2] in voller Stärke bestehen, auch nachdem sich aus der Adoption unter Lebenden die Adoption in einer einseitigen Urkunde, das sog. Adoptionstestament, entwickelt hat. Diese Geschäftsform, auf die die Griechen wie auf rechtsgeschäftliche Formen überhaupt kein allzu großes Gewicht legten, hat an dem Charakter der Adoption und ihren Motiven gar nichts geändert. Das Adoptionstestament hatte nur den Vorteil, daß der Adoptivvater sich nicht zu früh zu binden brauchte, daß er bis zum Tode warten konnte.[3]

Die Adoption als Mittel, die Versorgung des Toten zu sichern, mußte nun aber in dem Augenblicke versagen, wo der Adoptivsohn sich nicht mehr verbunden fühlte, dem

---

[1] Siehe hierzu eingehend Bruck, Schenkung auf den Todesfall S. 71 und in Grünhuts Ztschr. Bd. 40 S. 14 ff. Ferner Sohm-Mitteis-Wenger, Institutionen, 17. Aufl. (1923) S. 585 Anm. 4.

[2] Oben S. 177 Anm. 4.

[3] z. B. Isocr. Aeginet. (19) c 1—7, 16—18, 20—23; Isae. de Pyrrh. her. (3) § 56, vgl. §§ 1, 9, 42, 60, 68; de her. Nicostr. (4) §§ 10, 18, 19, vgl. §§ 1, 4, 6, 12 ff., 22, 24; de her. Dicaeog. (5) §§ 6 und 7; de her. Philoct. (6) §§ 4, 5, 8—10, 51, 52, 56, 62; de her. Astyphili (9) §§ 1—16, 18, 21—26, 31—34, 37; de her. Hagniae (11) § 8.

Adoptivvater den Totenkult zu leisten. Und das war, wie wir oben ausgeführt haben,[1] eine Folge des Ideenumschwungs der hellenistischen Epoche. Der hellenistische Mensch ist skeptisch geworden, er fürchtet nicht mehr wie früher, daß der Tote, dem die Totenpflicht versagt wird, wiederkehrt und sich rächen kann. Die Pietät gegen den Toten schwindet.

Damit muß aber auch auf der Seite des Erblassers das Motiv entfallen, sich einen Sohn — inter vivos oder im Testament — zu adoptieren. Das Adoptionstestament mußte verschwinden.

III. Sicher gab es auch skeptische Erblasser, die auf den Totenkult kein Gewicht mehr legten und deshalb trotz Kinderlosigkeit auf eine Adoption verzichteten. Auch sie errichteten, wenn sie überhaupt testierten, nur ein Legatentestament, kein Adoptionstestament mehr.

Ein Beispiel für einen solchen Skeptiker finde ich in Plautus' „Miles gloriosus", der auf das griechische Stück *Ἀλαζών* eines unbekannten Autors etwa des dritten Jahrh. v. Chr. zurückgeht.[2] Diese Komödien bilden ja auch sonst eine wahre Fundgrube für griechische Kultur- und Rechtszustände.[3]

Der alte Junggeselle Periptolemos denkt nicht daran, für seinen Totenkult durch Adoption zu sorgen. Er meint, auf eine Bemerkung des Pleusikles v. 703 ff., daß es doch verdienstlich sei, wenn jemand in seinem Haus Kinder aufzöge, um seinem Namen Dauer zu geben:[4]

---

[1] Siehe oben § 26.

[2] W. S. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur, 6. Aufl., herausgegeben von Kroll und Skutsch, I (1916) S. 174 und dort Zitierte.

[3] Vgl. z. B. Partsch, Römisches und griechisches Recht in Plautus' Persa, Hermes Bd. 45, S. 594 ff., der auf die hier behandelten Fragen allerdings nicht eingeht.

[4] Plautus, Miles gloriosus (ed. Brix-Niemeyer, 1901) III, v. 705 ff.

705 Quando habeo multos cognatos, quid opus sit mihi liberis?
Nunc bene uiuo et fortunate atque ut uolo atque animo ut lubet.
Bona mea in morte cognatis didam, inter eos partiam;
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
710 Eos pro liberis habebo, qui mihi mittunt munera.[1]

Hier sieht man deutlich, wie sich ein Skeptiker mit dem Legatentestament begnügt,[2] wie er sein Vermögen verteilt.

Der Skeptizismus der hellenistischen Epoche hat also zur Folge, daß dem Adoptionstestament von zwei Seiten aus das Wasser abgegraben wird. Fromme Erblasser, die um ihr Seelenheil besorgt waren, wählten es nicht mehr, weil sie dem Adoptivsohn nicht trauten. Und Erblasser, die auf ihren Totenkult kein Gewicht mehr legten, hatten erst recht keinen Grund, noch im Testament einen Sohn zu adoptieren.

Die Zeit des Dualismus der Testamentsformen, des sakralrechtlich-spiritualistischen Adoptionstestaments und des rein vermögensrechtlich - materialistischen Legatentestaments

---

[1] „Da ich ein Heer
Verwandte hab', was brauch ich eigene Kinder noch?
Jetzt leb ich gut und glücklich nach meinem Willen und
Wie mir's gefällt. Mein Vermögen hinterlasse ich
Nach meinem Tod den Anverwandten, verteile es.
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Die mir Geschenke bringen, gelten als Kinder mir." (Gurlitt.)

[2] Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Bonfante, Scritti giuridici varii, vol. I, famiglia e successione, 1916, p. 424 an dem deutschen Ausdruck „Legatentestament", wenn ich recht verstehe, Anstoß zu nehmen scheint, weil das römische Testament immer die Erbeinsetzung enthalten mußte. Es handelt sich hier aber um das griechische Recht, das ja „letztwillige Verfügungen" kennt, „die nur Legate enthalten". Letzteren Ausdruck möchte ich für diejenigen vorschlagen, die an der im übrigen charakteristischen Bezeichnung „Vermächtnistestament" Anstoß nehmen. Für das ältere römische Recht und die Entstehung des römischen Legats sei übrigens auf XII Taf. V 3 und meine Ausführungen hierzu in Grünhuts Zeitschrift Bd. 40 (1914) S. 22—27 verwiesen.

war vorüber. Das letztere hatte gesiegt. Dies hindert natürlich nicht, daß im hellenistischen Zeitalter — genau so wie heut — noch Adoptionen unter Lebenden vorkamen, wenn der Kinderlose das allgemein menschliche Bedürfnis empfand, ein Kind zu haben. Es erfolgten nur keine Adoptionen zu Totenkultzwecken mehr.

IV. Dem Verschwinden des Adoptionstestaments zu Beginn der hellenistischen Epoche entspricht das Auftreten der Seelgerätstiftung im gleichen Zeitpunkt. Wer das Bedürfnis empfand, seinen Seelenkult zu sichern, der wählte, wie wir gesehen haben, nunmehr dieses ungleich sicherere juristische Mittel.[1] Der im Adoptionstestament adoptierte Sohn hatte — ebenso wie der natürliche Sohn, der *ἔγγονος* — nur die religiöse und moralische Verpflichtung, dem Erblasser den Totenkult zu leisten. Das Seelgerät schuf eine Rechtspflicht.

---

[1] Charakteristisch ist der Ausspruch des um die Mitte des 2. vorchr. Jahrh. schreibenden Polybios 20, 6, 5 (ed. Büttner-Wobst IV p. 6): *Οἱ μὲν γὰρ ἄτεκνοι τὰς οὐσίας οὐ τοῖς κατὰ γένος ἐπιγενομένοις τελευτῶντες ἀπέλειπον, ὅπερ ἦν ἔθος πὰρ αὐτοῖς πρότερον, ἀλλ' εἰς εὐωχίας καὶ μέθας διέθεντο*, d. h. sie errichten Seelgeräte. (Siehe zu dieser Stelle auch Lohmeyer, Diatheke, ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs, 1913, S. 21 Anm. 2.) — Für die Häufigkeit von Anordnungen hinsichtlich des Totenkults spricht auch der Gnomon des Idios Logos (2. Jahrh. n. Chr.) c. 17 (s. oben S. 200).

IV. BUCH

# ZUSAMMENHÄNGE DER HEIDNISCH-HELLENISTISCHEN TOTENKULTSTIFTUNG MIT DEM CHRISTLICHEN SEELGERÄT

## § 37. Der christliche Totenkult nach der Bestattung

I. Ebenso wie das antike Heidentum kennt auch die christliche Kirche einen Totenkult nach der Bestattung, Feierlichkeiten zum Andenken an den Verstorbenen und im Zusammenhang hiermit Stiftungen zu ihrer Sicherung, eben das Seelgerät.[1]

In diesen kirchlichen Feierlichkeiten setzt sich organisch der alte periodische Totenkult fort,[2] und zwar sowohl die ältere materialistische Form der Opfer[3] und Totenmahle am Grabe wie die abgeschwächte vergeistigte Form der bloßen Gedächtnisfeiern, der Pflege der *μνήμη* (memoria),[4] die gleich den heidnischen Totengedächtnisfeiern als *μνημόσυνα* oder *ἀναμνήσεις* (commemorationes) bezeichnet werden.

---

[1] Vgl. zum folgenden Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche I, 1882, S. 280, 282; Zachariä v. Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts, 3. Aufl., 1892, S. 139 ff.; E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, 1904, S. 18 ff., 28; Nik. Müller, Art. „Koimeterien" in Haucks Realenzyklopädie X[3] (1901) S. 831 ff.; Dölger, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum (1922) S. 549 ff., einiges bei Petrakakos, Die Toten im Recht nach der Lehre uud den Normen des orthodoxen morgenländischen Kirchenrechts und der Gesetzgebung Griechenlands (1905) S. 131 ff.; vgl. auch Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kultur II (1920) S. 211.

[2] Der griechische, ebenso auch der analoge römische und sonstige Brauch, der z. B. in den dies parentales mit den Opfergaben an die Abgeschiedenen zum Ausdrucke gelangt (vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung 3[2], S. 310 ff., Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2], S. 232). Über den Totenkult am Grabe vgl. noch oben § 24.

[3] Vgl. oben § 24 und unten II—IV.

[4] In Nov. CXXXIII (Justinian a. 539) cap. III heißt es z. B., daß Männern der Eintritt in Frauenklöster und Frauen der Eintritt in Männerklöster auch nicht gestattet sei *προφάσει τελευτήσαντος κἀκεῖσε κειμένου μνήμης*. Ebenso Synops. min. 40 c. 122 (Jus Graeco-Romanum II p. 169).

Die folgende Darstellung setzt sich zur Aufgabe, auf die entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen dem heidnischen und dem christlichen Seelgerät hinzuweisen, und zwar vorzugsweise wieder im griechischen Osten.

II. Von den Formen, in denen der christliche Totenkult auftritt, kommen hier die Agapen und die Eucharistie an den Gräbern sowie die Seelenmessen in Betracht. Die Grenzen zwischen diesen drei Kultformen, insbesondere zwischen den Agapen und der Eucharistie sind, wie noch zu zeigen ist, flüssig.

a) Mahle (agapae funerales) wurden sowohl an den Gräbern der Märtyrer wie auch anderer Toter veranstaltet, und zwar auch in den Kirchen.[1] Zwischen den altchristlichen Agapen und den gemeinsamen Mahlen der heidnischen Vereine, insbesondere der *θίασοι*, bestanden mannigfache Analogien.

Die Kirchenväter sind sich des Zusammenhanges der Totenmahle mit dem Heidentum wohl bewußt und bekämpfen sie gerade aus diesem Grunde. Ein weiteres Motiv für die ablehnende Haltung der Kirche bilden die Ausschreitungen, die oft genug mit den Grabgelagen verbunden waren.[2] Diese Gesichtspunkte treten z. B. bei Augustinus deutlich hervor. Er berichtet,[3] wie der Bischof Ambrosius von Mailand (374—397) seiner Mutter verbot, Brei, Brot und Wein auf die Gräber zu tragen: Itaque cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat (sc. Augustins Mutter), pultes[4] et panem et merum attulisset atque ab ostiario prohiberetur; ubi hoc episcopum (der heilige Ambrosius) vetuisse cognovit, tam pie atque obedienter amplexa est, ut

[1] Siehe über „Agapen" Zahn in Haucks Realenzykl. I³, S. 234 ff. und Kellner in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon I², Sp. 325 f.; Lucius S. 71, 318; H. Leclercq im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publié par... Fernand Cabrol I (1907) S. 775 ff., insbesondere 783 ff.

[2] Vgl. auch unten V.

[3] Confessiones l. VI c. 2 (Migne, Patrol. lat. 32, p. 719. 720).

[4] Siehe zu diesem Wort unten S. 298 Anm. 2.

ipse mirarer ... Itaque ubi comperit a praeclaro praedicatore atque antistite pietatis, praeceptum esse ista non fieri, nec ab eis, qui sobrie facerent, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima.[1] ...

Ebenso mißbilligt Gregor von Nazianz in den ihm zugeschriebenen Epigrammen die heidnischen Gebräuche der Mahlzeiten für die Dämonen, so in Carmina, Sectio II carmen XXVIII (Migne, Patr. Gr. XXXVIII, p. 98):

*Δαίμοσιν εἰλαπίναζον, ὅσοις τοπάροιθε μεμήλει*
*Δαίμοσιν ἦρα φέρειν, σὺ καθαρὰς θυσίας.*
*Τούτου Χριστιανοὶ λύσιν εὕρομεν. Ἀθλοφόροισι*
*Στήσαμεθ' ἡμετέροις πνευματικὰς συνόδους.*
5 *Νῦν δὲ τί τάρβος ἔχει με, ἀκούσατε, ὦ φιλόκωμοι·*
*Πρὸς τοὺς δαιμονικοὺς αὐτομολεῖτε τύπους.*[2]

b) In diesen Zusammenhang gehört auch das heilige Abendmahl (*εὐχαριστία*). Es ist von Haus aus ebenfalls ein Totengedächtnismahl zur Pflege der Erinnerung, *μνήμη*, an den Herrn.[3] Dies zeigen bereits die Einsetzungsworte

---

[1] Vgl. auch Augustinus, Epist. 22 ad Aurelium Carthageniensem (Migne, Patr. lat. 33 Sp. 91), vgl. unten V.

[2] Daemonibus opiparas mensas parabant, quibus antea cara erat
Daemonibus grata offere, non puras hostias.
Huius nos Christiani finem invenimus. Martyribus
Statuimus nostris spiritales conventus.
Nunc autem quis me timor habeat, audite comessatores:
Ad daemoniacas transfugitis formas.

Vgl. noch die Carmina XXVI, XXVII, XXIX (ebenda S. 98). — Siehe ferner *Ἀπόκρισις Νικήτα Θεσσαλονίκης* (*Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων . . . ὑπὸ Ῥάλλη καὶ Πότλη*, Bd. V S. 387) ... „*καὶ τὸ περιτερὰς ἐν τοῖς τάφοις τῶν τεθνεώτων θύειν, Ἰουδαϊκὸν ἄντικρύς ἐστι, καὶ Ἑλληνικόν, καὶ ἄξιον ἐπιτιμήσεως καὶ διορθώσεως*“ . . .

[3] So Dölger, Der heilige Fisch S. 550 ff.; vgl. hierzu auch Leclercq im Dict. d' arch. chrét. et de liturgie I Sp. 779 ff. Neben dem Gedanken

bei **Paulus** I. Kor. 11, 24: *καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν·* Ferner I. Kor. 11, 25: *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* I. Kor. 11, 26: *ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ.*[1]

c) Die Eucharistie, das Gedächtnismahl für den Herrn, wurde nun gleichfalls in den Dienst des Totenkults gestellt, und — ebenso wie die Agapen — an den Märtyrerfesten gefeiert.[2]

---

des Totengedächtnismahls wirkt der ins Christliche übertragene Mysteriengedanke mit. Vgl. **Wetter** (in der unten S. 284 Anm. 1 zit. Schrift) S. 98, ferner **Holl**, in „Vom Altertum zur Gegenwart", 1919, S. 32.

[1] Ferner **Lukas** 22, 19 und **Justinus**, cum Tryphone Judaeo Dialogus 41, 1 (ed. Otto, vol. II[3] p. 138): *καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά* (hierzu unten S. 283 Anm. 1) . . . *τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν.* **Johannes Chrysostomus**, Epistola I ad Corinthios, Homilia XXVII, 4 (Migne Patr. Graeca 61, Sp. 229 ff.): *Τί λέγεις; ἀνάμνησιν τοῦ Χριστοῦ ποιεῖς, καὶ πένητας παρορᾷς, καὶ οὐ φρίττεις; Ἀλλ' εἰ μὲν υἱοῦ ἢ ἀδελφοῦ τετελευτηκότος ἀνάμνησιν ἐποίεις* (hier also Vergleichung des Totengedächtnismahls Christi mit dem für einen Sohn und Bruder), *ἐπλήγης ἂν ὑπὸ τοῦ συνειδότος, εἰ μὴ τὸ ἔθος ἐπλήρωσας, καὶ πένητας ἐκάλεσας· τὴν δὲ τοῦ Δεσπότου σου ποιῶν ἀνάμνησιν, οὐδὲ τραπέζης ἁπλῶς μεταδίδως;* (vgl. **Dölger** a. a. O.). — Bei Johannes Chrysostomus verbindet sich mit der Idee des Gedächtnismahls noch der Caritasgedanke, s. hierzu unten § 38 IV.

[2] Vgl. z. B. **Cyprianus**, Ep. XII c. 2 (ed. **Hartel**, 1871, p. 503). . . . . dies eorum, quibus excedunt adnotate (sc. usque ad mortem fideles et stabiles et inexpugnabiles, c. 1), ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus: quamquam Tertullus fidelissimus ac devotissimus frater noster . . . scripserit et scribat ac significet mihi dies, quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosae mortis exitu transeunt, et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, quae cito vobiscum Domino protegente celebramus. Siehe

In den Märtyrerakten des Matthaeus c. 25—27[1] wird angegeben, wie der Tod des Märtyrers begangen werden soll: Der Bischof soll, so heißt es in c. 25, bei Sonnenaufgang Evangelium und Davidspsalter nehmen, Presbyter und Brüder am Grabe versammeln, *καὶ ψάλλετε τὸ ἀλληλούια καὶ ἀνάγνωτε τὸ εὐαγγέλιον καὶ προσενέγκατε προσφορὰν*[2] *ἄρτον ἅγιον* (*β*: *ὑπὲρ ἐμοῦ τῷ κυρίῳ*) *καὶ ἀπὸ*

---

ferner Ep. XXXVIIII c. 3 (Hartel p. 583), wieder im Hinblick auf Märtyrer: sacrificia pro eis semper ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. — Siehe ferner Martyrium Polycarpi (Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, in Samml. ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, her. von Krüger II, 2, 1901), XVIII, 1 ... *ἡμεῖς ὕστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον ὀστᾶ αὐτοῦ, ἀπεθέμεθα ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν.* 2. *ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν.*

[1] Acta apostolorum apocrypha, ed. Lipsius et Bonnet II, 1 (1898), martyrium Matthaei p. 252 sq.

[2] Die *προσφοραί* (oblationes) sind die zur Abendmahlsliturgie — und zwar nicht nur zur Eucharistie am Grabe, sondern u. a. auch zur Bischofsweihe oder Taufmesse mitgebrachten Gaben (vgl. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrh., in Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums VI, 1. u. 2. Heft, 1912, S. 33, 50 ff., auf Grund der sogen. ägyptischen Kirchenordnung aus dem Ende des 2. nachchristl. Jahrh., spätestens 212 [laterc. 69, ed. Hauler 106, 27 und laterc. 74, Hauler 112, 3]). Bei diesen *προσφοραί* handelte es sich nicht nur um Brot und Wein für das Opfer, sondern auch um die primitiae omnium frugum, insbesondere Oel zum Unterhalt des Klerus. Nach laterc. 71, 76, 77 wurden auch noch Eßwaren aller Art, Früchte und Blumen dargebracht (Schermann a. a. O. S. 52). Clemens Alexandrinus, Stromateis VII, 7, 36, 4 (ed. Stählin) erwähnt *βρῶσις καὶ πόμα καὶ χρίσμα.* Mit *προσφοραί* wird dann pars pro toto die ganze Abendmahlsliturgie bezeichnet (s. noch Schermann bei Wenger zu Pap. Mon. 8 Z. 5, Veröffentlichungen aus der Papyrussammlung der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München I, Byz. Papyri, Text S. 101). Siehe ferner *Ἐρωτήσεις μονάχων τινῶν ἔξω τῆς πόλεως ἀσκουμένων καὶ ἀποκρίσεις ἐπ'*

*τῆς ἀμπέλου τρεῖς βότρυας ἀποθλίψαντες ἐν ποτηρίῳ συγκοινωνήσατέ μοι, ὡς ὁ κύριος Ἰησοῦς ὑπέδειξεν τὴν ἄνω προσφορὰν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν.*[1] Im folgenden erfüllt der Bischof dieses Gebot, wobei es nach Beschreibung der Lesungen des Bischofs und der Wechselgesänge heißt: *Καὶ προσήνεγκας τὰς προσφορὰς ὑπὲρ τοῦ*

---

*αὐτῶν γενόμεναι παρὰ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας συνόδου, ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Νικολάου, βασιλεύοντος τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως κυρίου Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ* (abgedruckt bei *Ῥάλλη καὶ Πότλη, Σύνταγμα* Bd. IV, 1854, S. 425), *Ἐρώτησις Γ': Τοὺς κεκωλυμένους ἀπὸ τῆς ἁγίας δωρεᾶς, εἰ χρὴ ἐσθίειν ὑψωμένας προσφοράς; Ἀπόκρισις: Εὑρίσκομεν ἐν τῷ βίῳ τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Συκεώτου τοὺς τοιούτους κεκωλυμένους.* — Als antik-heidnische Analogie zu den *προσφοραί* an den Priester kann z. B. die Stiftung von Halikarnaß aus dem 3./2. Jahrh. v. Chr. (Dittenberger, Syll.[3] Nr. 1044 = Laum Nr. 117 Z. 38 ff.) herangezogen werden: *Ὁ δὲ ἱε[ρε]ὺς λαμβανέτω ἑκάστου/ ἱερείου κωλῆν καὶ τεταρτη[μο]ρίδα σπλάγχνων// καὶ τῶν ἄλλων ἰσόμοιρος ἔ[στω]. τὰ δὲ λοιπὰ κρέα οἱ / ἐπιμήνιοι ἀφέλοντες ἱκανὰ τοῖς δειπνοῦσιν καὶ/ γυναιξὶν μερίδας ποησάντωσαν ἴσας καὶ ἀποδόντω/σαν ἑκάστωι μέριδα τῶν τε παρόντων καὶ τῶν ἀπόντων, / τὰς δὲ κεφαλὰς καὶ τοὺς πόδας αὐτοὶ ἐχόντων* ... Zuwendung von Teilen des Opferfleisches an die Priester ist üblich.

Auch in den Schenkungen von Kindern an koptische Klöster, bei denen es sich nach Steinwenter, Ztschr. d. Sav.Stift., Kan. Abt., Bd. 11 (1921) S. 175 ff. um die Begründung einer Klosterknechtschaft handelt, liegt eine religiöse oblatio vor, die als *ἀγάπη* oder *προσφορά* aufgefaßt wird (Crum, Koptische Rechtsurkunden [KRU], 1912, Nr. 80[46], 81[45], 91[23], 93[44], 104[44], dazu Steinwenter a.a.O. S. 181).

Über die gewaltige Bedeutung, die die oblationes für die abendländische Kirche des Mittelalters gewannen, s. die Ausführungen von Georg Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert (Stutz's Abhandlungen Heft 67 und 68) S. 92 ff., ferner denselben, Kirchliches Abgabenwesen bei französischen Eigenkirchen, Z. Sav.St. (Kan. Abt.) Bd. 5, 1915, S. 416 ff. Weitere Literatur über Oblation und verwandte Erscheinungen s. bei Steinwenter a.a.O. S. 192 Anm. 1.

[1] Vgl. hierzu Gilles P:son Wetter, Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium, Studien zur Geschichte des Abendmahls (in Forschungen zur Rel. u. Liturgie des alten u. neuen Testaments, 1921) S. 98, bei dem der Gedanke der Grabmahlzeit hinter der Mysterienidee allerdings zurücktritt.

*Ματθαίου, καὶ μεταλαβόντες ἐδόξασαν τὸν θεόν.* c. 26 am Ende wird dann noch gesagt: . . . *ὁ ἐπίσκοπος προσήνεγκεν ὑπὲρ τοῦ Ματθαίου τὰς προσφοράς.*[1]

d) Die Eucharistie ist aber nicht bloß auf Märtyrergräber beschränkt, sondern wird als Gedächtnisfeier für jeden verstorbenen Gläubigen abgehalten.[2]

Cyprian († 258) erwähnt solche Feiern häufig. In der Epistola I (ed. G. Hartel, 1871, p. 465) schärft Cyprian aus Anlaß eines Präzedenzfalls ein, daß kein Priester zum tutor vel curator ernannt werden dürfe, „cum iam pridem in concilio espiscoporum statutum sit, ne quis de clericis et Dei ministris tutorem vel curatorem testamento suo constituet", da dies der Schrift widerstreite: ›nemo militans Deo obligat se molestiis saecularibus, ut possit placere ei cui probavit.‹[3] In c. 2 heißt es dann: „Quod episcopi antecessores nostri religiose considerantes et salubriter providentes censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offeretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur" (das ist die Eucharistie). Wer einen Kleriker zum tutor vel curator ernannt hat, dem soll zur Strafe die Eucharistie am Grabe entzogen werden. Im Hinblick auf einen Priester Geminius Victor, der dem Verbot in seinem Testament zuwidergehandelt hat, wird diese Strafe gleich ausgesprochen:[4] „Victor cum contra formam nuper in concilio a sacerdotibus datam Geminium Faustinum presbyterum ausus sit tutorem constituere, non est quod pro dormitione eius apud vos

---

[1] Die Variante hat: *μεταλάβοντες ὑπὲρ εὐχαριστίας τῶν ἀρχάντων καὶ ζωοποιῶν τοῦ Χριστοῦ μηστηρίων* — „also eine Art Grabmahlzeit", Wetter S. 99.

[2] Dölger S. 555.

[3] Vgl. Konzil von Chalcedon (451) can. 3 (Hefele, Conciliengeschichte II[2] S. 507 f.) und Nov. Justinians 123 (vom Jahre 546) c. 5.

[4] Cyprianus Ep. I c. 2 (Hartel).

fiat oblatio aut deprecatio aliqua nomine eius in ecclesia frequentetur" ...

Dieselbe Strafe wird über zwei Nonnen verhängt, die Selbstmord begangen haben; bei Palladius, historia Lausiaca 33 (Butler) S. 97 Z. 16 ff. heißt es: *ἐλθόντι οὖν τῷ πρεσβυτέρῳ ἀνήγγειλαν τὸ πρᾶγμα αἱ λοιπαὶ ἀδελφαί· καὶ ἐκέλευσε τούτων μὲν μηδὲ μιᾶς προσφορὰν ἐπιτελεσθῆναι.*[1]

Bei Tertullian begegnen mehrfach die „oblationes pro defunctis".[2] Die Johannesakten des Leucius erwähnen ein „Brotbrechen" am Grabe einer jüngst verstorbenen Christin.[3] Im Testament des Syrers Ephraem von Edessa († 373) heißt es:[4] „Et quando diem trigesimum[5] complevero, mei memoriam faciatis. Mortui enim in oblationibus commemorationis Sanctorum viventium afficiuntur."

Die Eucharistie an den Gräbern geht ebenfalls auf den uralten Brauch der Totenopfer und Gedächtnisfeiern mit Totenmahlzeiten zurück.[6]

---

[1] Zu letzterer Stelle s. Dölger, Der heilige Fisch S. 561 Anm. 2.

[2] Tertullianus, de exhortatione castitatis c. 11 (Migne, Patr. lat. 2 Sp. 926). Im Hinblick auf die erste Frau des wiederverheirateten Witwers heißt es: „pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis." Ferner de corona militis c. 3 (Migne, Patr. lat. 2 p. 79): „Eucharistiae sacramentum ... sumimus: oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus." Weiter erwähnt Tertullian, de monogamia c. 10 (Migne, Patr. lat. 2 p. 942) ebenfalls im Hinblick auf die verstorbene Frau als selbstverständlich: ... „refrigerium interim adpostulat ei, ... et offert annuis diebus dormitionis eius."

[3] Acta Joannis, bearb. von Zahn (1880), S. 231 Z. 5 ff.: *Τῇ δὲ ἑξῆς ἡμέρᾳ ἕωθεν ἅμα τῷ Ἀνδρονίκῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς* [*Ἰωάννης*] *παραγίνεται εἰς τὸ μνῆμα, τρίτην ἡμέραν* (über den dritten Tag s. unten in diesem § unter VIII) *ἐχούσης τῆς Δρουσιανῆς, ὅπως ἄρτον κλάσωσιν ἐκεῖ.* Siehe hierzu noch Zahn, ebenda S. CLI, auch Drews, Art. Eucharistie in Haucks Realenzykl. V³ S. 572.

[4] Sancti Ephraemi Syri Opera omnia, Venetis 1704, tom. I p. 240.

[5] Über den dies trigesimus s. unten VII.

[6] Vgl. Nik. Müller, Art. Koimeterien in Haucks Realenz. X³ S. 831,

Aussprüche der Kirchenväter und Konzilienbeschlüsse zeigen, daß sich die führenden christlichen Kreise dieses Zusammenhanges deutlich bewußt waren. Man ist daher bestrebt, die Eucharistie am Grabe gleich den Agapen am Grabe zu beseitigen.[1]

Die Synode von Karthago (Hippo) vom Jahre 393 n. Chr. bestimmte in Kanon 18:[2] *Ὁμοίως ἤρεσεν, ἵνα τοῖς σώμασι τῶν τελευτώντων εὐχαριστία μὴ δοθῇ. Γέγραπται γάρ· Λάβετε, φάγετε· τὰ δὲ τῶν νεκρῶν σώματα οὐδὲ λαβεῖν δύναται, οὐδὲ φαγεῖν. Καὶ, ἵνα μὴ τοὺς ἤδη τελευτῶντας βαπτισθῆναι ποιήσῃ ἡ τῶν πρεσβυτέρων ἄγνοια.*[3]

Das Trullianische Konzil (692 in Konstantinopel) bestimmt *κανὼν ΠΓ*:[4] *Μηδεὶς τοῖς σώμασι τῶν τελευτησάντων τῆς εὐχαριστίας μεταδιδότω. Γέγραπται γάρ· Λάβετε, φάγετε· τὰ δὲ τῶν νεκρῶν σώματα, οὐδὲ λαβεῖν δύναται, οὐδὲ φαγεῖν.*

---

834 ff., Wieland, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrh., neue Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie, 1912, S. 151 ff. Dölger, Der heilige Fisch, 1922, S. 555 ff.

[1] Vgl. oben II a.

[2] *Ῥάλλη καὶ Πότλη, Σύνταγμα* Bd. 3 (1853) S. 354, 355. Vgl. den lateinischen Text (bei Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio III p. 929) Can. IV: (38) Ut corporibus defunctorum Eucharistia non detur: dictum est enim a Domino: Accipite et edite; cadavera autem nec accipere possunt, nec edere; Deinde (39) cavendum est, ne mortuis etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat: cum Eucharistiam (40) non dari mortuis animadverterit.

[3] Siehe noch *Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον τῶν ἐμπεριειλημμένων ἁπασῶν ὑποθέσεων τοῖς ἱεροῖς καὶ θείοις κάνοσι πονηθέν τε ἅμα καὶ συντεθὲν τῷ ἐν ἱερομονάχοις ἐλαχίστῳ Ματθαίῳ τῷ Βλάσταρῃ* (verfaßt um 1335, Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur[2] S. 608) Kanon 26 (abgedr. bei *Ῥάλλη καὶ Πότλη, Σύνταγμα* Bd. VI, S. 337): *Συνόδου ἕκτης πγ' . . . τοῖς σώμασι τῶν ἤδη τετελευτησάντων, τῆς εὐχαριστίας μεταδιδόναι, οὐκ οἴεται δεῖν. γέγραπται γάρ, φησι· Λάβετε, φάγετε· τὰ δὲ νεκρὰ σώματα οὔτε λαβεῖν, οὔτε φαγεῖν δύνανται. Ζήτει καὶ ἐν τῷ α' κεφ. τοῦ Β στοιχείου κανόνα τῆς ἐν Καρθαγένῃ ιη'.*

[4] *Σύνταγμα* Bd. 2 (1852) S. 495.

Dazu bemerkt der Kommentar des Zonaras:[1] *Ἔθος ἦν παλαιόν, μεταδίδοσθαι τοῖς νεκροῖς σώμασι τῶν τελευτησάντων, τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου· τοῦτο γὰρ ὠνόμασται εὐχαριστία· ὅτι εὐχαριστεῖν ἡμᾶς χρὴ μεταλαμβάνοντας τούτων, ὡς ἀξιωθέντας τοιούτων δωρεῶν* ... Es wird dann auf den 18. Kanon der Synode von Karthago verwiesen: *καὶ ὁ ὀκτωκαιδέκατος κανὼν τῆς ἐν Καρθαγένῃ συνόδου, πρὸ τῆς συνόδου ταύτης, ἀπηγόρευσε τὸ τῆς εὐχαριστίας μεταδίδοσθαι τοῖς νεκροῖς.*

Interessant ist eine Erläuterung im Kommentar des Theodoros Balsamon,[2] die dies wiederholt und unter Verweisung auf Kanon 18 der Synode von Karthago hinzufügt: *Τὸ μὲν τοι χειρίζεσθαι τοῖς ἀρχιερεῦσι μετὰ τελευτὴν ἅγιον ἄρτον, καὶ οὕτως ἐνταφιάζεσθαι, νομίζω γίνεσθαι εἰς ἀποτροπὴν τῶν δαιμόνων, καὶ ἵνα δι' αὐτοῦ ἐφοδιάζηται πρὸς οὔρανον ὁ τοῦ μεγάλου καὶ ἀποστολικοῦ καταξιωθεὶς ἐπαγγέλματος.* Den Erzbischöfen darf also nach ihrem Tode ausnahmsweise das heilige Brot gereicht werden.

Die alte Vorstellung der Ernährung der Toten ist hier noch deutlich erkennbar. Dies zeigt auch die Motivierung, die Balsamon für die auffällige Vorzugsbehandlung der Erzbischöfe im Vergleich mit den sonstigen Gläubigen zu geben versucht. Abgesehen von der *ἀποτροπὴ τῶν δαιμόνων*, die an den alten Schutz der Toten durch Amulette und dergleichen erinnert,[3] soll der Gedanke maß-

---

[1] Abgedr. *Σύνταγμα* a. a. O.

[2] Siehe über diesen dem Ausgange des 12. Jahrh. angehörigen Schriftsteller Krumbacher, Geschichte der byzant. Literatur, 2. Aufl. 1897, S. 607, ferner Zachariä v. Lingenthal, Gesch. d. griech.-röm. Rechts[3] S. 37.

[3] Vgl. z. B. oben S. 18, 19, 126, 145 Anm. — Dem Schutz des Toten gegen Dämonen begegnen wir auch bei andern Maßnahmen noch in byzantinischer Zeit. In dem Dialoge *Ἕρμιππος ἢ περὶ ἀστρολογίας*, der sich von Katrarios im Jahre 1322 n. Chr. geschrieben ausgibt (s. über Katrarios

gebend sein, daß der Erzbischof ἐφοδιάζηται πρὸς οὔρανον, d. h. für die himmlische Reise ausgestattet wird, also eine Ansicht, die den uns geläufigen alten Vorstellungen eng verwandt ist.

III. Die Agapen und die Eucharistie am Grabe sind nicht scharf getrennt gehalten worden. Die Grenzen sind verschwommen.[1]

Die Canones Hippolyti,[2] die in das 2.—4. Jahrzehnt

---

W. Kroll, Art. Hermippos bei Pauly-Wissowa Bd. XV Sp. 854, dazu neuerdings G. Mercati, Byzantinische Zeitschrift 24, 1924, S. 300 f.), heißt es in der Ausgabe von W. Kroll und Viereck (Lips. 1895) S. 26 Z. 7, nachdem von den ἐναέρια πνεύματα gesprochen worden ist: „διὰ τοῦτο καλῶς ἡμῖν θεῖοι καὶ ἱεροὶ ἄνδρες ἐθέσπισαν ἐναλλάττειν τὰ τῶν ἀποιχομένων ὀνόματα, ὅπως τελωνοῦντας αὐτοὺς κατὰ τὸν ἐναέριον τόπον λανθάνειν ἐξῇ καὶ διέρχεσθαι." W. Kroll führt im Rheinischen Museum f. Philologie, N. F. Bd. 52 S. 345, aus, daß es sich hier um die Vorschrift handelt, die Namen der Toten zu ändern, damit die Seelen der Abgeschiedenen beim Passieren des Luftraums den Nachstellungen böser Dämonen entgehen. Mit den τελωνοῦντες [den Zöllnern] sind die δαίμονες bezeichnet, von denen vorher mehrfach die Rede war. Die Belästigung der dem Jenseits zustrebenden Seelen durch δαίμονες ist eine der Gnosis geläufige Vorstellung. Der Gedanke, daß Kenntnis des Namens Macht über seinen Träger verleiht und daß Namensänderung daher Schutz gewährt, ist eine alte, auch anderwärts begegnende Vorstellung (W. Kroll a. a. O. S. 345). Über die δαίμονες τελωνοῦντες s. noch Krumbacher, Gesch. d. byzantinischen Literatur[2] S. 349 und Cumont, Comptes rendus de l' Académie des inscr. et belles-lettres, 1918, S. 293 f.

[1] Vgl. Zahn, Acta Joannis (1880) p. CLI (vgl. oben S. 286). — Nach dem äthiopischen und dem koptischen Text der sogenannten Epistola apostolorum (Carl Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrh. [Texte und Untersuchungen III. Reihe 13. Bd., 1919] S. 52, 368, 593 f., 703) wird bei den Kleinasiaten das Passahfest zum Gedächtnis des Todes Jesu mit Eucharistie und Agape gefeiert. Vgl. auch die bei Dölger, Der heilige Fisch S. 553 abgedr. Übersetzung mit den dazu gemachten Ausführungen.

[2] Siehe die Ausgabe und Erläuterungen von Hans Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, I. Buch, die Canones

des 3. Jahrhunderts zurückgehen,[1] bestimmen in c. XXXIII, 1. 169:[2] „Si fit ἀνάμνησις (fiunt ἀναμνήσεις) pro iis, qui defuncti sunt, primum antequam consideant mysteria sumant, neque tamen die prima.“ Hier werden also Totenmahl und Eucharistie verbunden, wobei die Eucharistie vor dem Mahle stattfindet.[3] Die Bemerkung, daß die prima, d. h. am Sonntag, beim Totenmahl keine Eucharistie stattfinden soll, erklärt sich daraus, daß diese am Sonntag schon vorher beim Gottesdienst genossen zu werden pflegte.[4]

Die heidnischen Massenkonversionen im 4. Jahrhundert bewirkten im Volksglauben sogar vielfach einen Rückfall in die massiven heidnischen Anschauungen.[5] Nach dem Muster der antiken Totenmahle[6] empfing auch der Tote seinen Anteil. Die Mahlzeiten auf den Gräbern waren weit verbreitet.

IV. Auch hier ist es wieder interessant, den archäologischen Befund mit den literarischen Zeugnissen zu vergleichen.

Auch auf christlichen Gräbern, besonders auf Märtyrergräbern,[7] befinden sich Agapentische mit eingemeißelten Speiseplatten sowie Schächte, die offenbar zum Eingießen von Flüssigkeiten bestimmt waren.[8]

---

Hippolyti, in Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur, her. von v. Gebhardt u. Harnack, VI, 4 (1891).

[1] Achelis a. a. O. S. 237, 267 f. [2] Text bei Achelis S. 106.

[3] Vgl. hierzu Achelis S. 200 f. [4] Achelis S. 183.

[5] Wieland, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrh. S. 151.

[6] Das antike Totenmahl, bei dem der Tote mitgespeist wurde (vgl. oben S. 1 ff.), hieß περίδειπνον, d. h. Mahl um das Grab. Vgl. A. Nehring, Seele und Seelenkult bei Griechen, Italikern und Germanen, cap. IV „Totenmahl“ (allein gedruckt als Breslauer Diss. 1917), Malten, Röm. Mitteilungen Bd. 38/39 (1923/24) S. 301.

[7] Über Gastmähler auf den Steinplatten der Märtyrer- und Heiligengräber s. noch Wieland a. a. O. S. 154 ff.

[8] Vgl. Orsi, Esplorazioni nelle catacombe di S. Giovanni ed in quelle della vigna Cassia presso Siracusa, Notizie degli scavi 1893 S. 292 ff.

Bei einem Grabe in den Katakomben von San Giovanni in Syrakus fand sich eine siebartige runde Schale, wie man sie zum Eingießen von Flüssigkeiten benützt; sie paßte genau zu den trichterförmigen Öffnungen, die durch die Grabplatte in das Innere des Grabes führten.[1] Wir erinnern uns hierbei der uralten *βόθροι* und *ἐσχάραι*, ferner der Vasen mit offenem Fuß, wie sie uns unter anderem gerade auch in der antiken Nekropole al Fusco bei Syrakus begegnet sind.[2] Vorrichtungen zum Aufstellen von Speisen sind besonders häufig in Afrika auf christlichen wie heidnischen Gräbern gefunden worden.[3]

Die engen Zusammenhänge zwischen den antiken Totenmahlzeiten und dem Abendmahl in der Kirche zeigen sich auch darin, daß das Abendmahl am Altar, dem Tisch der Gemeinde, abgehalten wurde, unter dem sich die Reliquien von Märtyrern befanden. Der Altar war von Haus aus ein Grab und hat daher auch die Sarkophagform erhalten.[4] Wir sehen wieder, wie auch das Abendmahl an die Stelle der antiken Totenmahlzeiten getreten ist.[5]

---

Siehe ferner Dölger, Der heilige Fisch S. 295 ff. über römisch-punische Altartische. — Auch im heutigen Mazedonien ist in den Gräbern unter der deckenden Granitplatte noch häufig eine Höhlung eingebaut, in die der Anteil des Toten an den Mahlzeiten gestellt wird, die die Angehörigen an den Gräbern abhalten. Vgl. v. Wilamowitz-Moellendorf, Neue Rundschau, 1918, Bd. 1 S. 105. Über analoge Bräuche bei den Slaven vgl. Murko, Das Grab als Tisch, in Meringers Wörter und Sachen, Kulturhistor. Zeitschr. f. Sprach- u. Sachforschung II, 1911, S. 80 ff.

[1] Orsi, Notizie degli scavi 1893, S. 293. [2] Oben S. 177.

[3] Vgl. noch H. Leclercq im Dict. d'arch. chrét. I, 1, S. 823 ff.

[4] F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst S. 308 und A. Schmid, Art. „Altar“ in F. X. Kraus, Real-Enzykl. der christlichen Altertümer X S. 34 ff., Nik. Müller, Art. „Altar“ in Haucks Realenzykl. I[3] S. 393 und Wieland, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrh. (passim).

[5] Siehe noch Lucius, Anfänge des Heiligenkults S. 278, 334 ff., Murko, in Wörter und Sachen Bd. 2 S. 113, Dölger, Der heilige Fisch S. 555 ff.

V. Wir haben schon verschiedentlich auf die ablehnende Stellung hingewiesen, die die Kirche gegenüber den heidnischen Residua der Totenmahlzeiten am Grabe einnahm.[1] Über die Stellungnahme der Kirche ist noch Folgendes im Zusammenhange nachzutragen:

Die Kirche bekämpft die Gastmähler am Grabe, die oft genug in Formen ausarteten, die an heidnische Gelage nach Art der Iobakchen[2] erinnerten. So sagt Augustinus:[3] „Novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores: novi multos esse qui luxuriosissime super mortuos bibant, et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos se ipsos sepeliant, et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni . . . ib. 76: Nunc vos illud admoneo, ut aliquando Ecclesiae catholicae maledicere desinatis, vituperando, mores hominum, quos et ipsa condemnat“ . . .[4]

---

[1] Oben IIa und d.

[2] Dittenberger, Syll.[3] Nr. 1109 Z. 159 ff.: *ἐὰν δέ τις τελευτή/σῃ, ἰόβακχος, γεινέσθω στέφανος αὐτῷ μέχ(ρ)ι, * ε̅, καὶ τοῖς ἐπιταφήσασι τι/θέσθω οἴνου κεράμιον ἕν, ὁ δὲ μὴ/ἐπιταφήσας εἰργέσθω τοῦ οἴνου.* Dieser Wein wurde nicht etwa nach Hause mitgenommen, sondern auf der Stelle beim Grabgelage konsumiert. — Über die Gelage der Iobakchen s. noch Drerup, Neue Jahrbücher f. d. klass. Alt. 3 (1899) S. 359. — Vgl. hierzu aus dem lateinischen Quellenkreise Varro, Saturarum Menippearum fr. 103: „funus exequiati laute ad sepulcrum antiquo more silicernium confecimus. A quo pransi discedentes dicimus alius alii »vale«.“

[3] Augustinus, de moribus ecclesiae lib. I cap. XXXIV, 75 (Migne, Patrol. latina 32 Sp. 1342).

[4] Siehe ferner Augustinus, de civitate Dei VIII c. 27 (Migne, Patrol. latina 41 p. 255): Quicumque etiam epulas suas eo defecerunt, quod quidem a christianis melioribus (aber doch von den andern!) non fit, et in plerisque terrarum nulla talis est consuetudo . . ., ferner Augustinus, contra Faustum Manichaeum C. 20 cap. 21 (Migne, Patrol. lat. 42 p. 385): Qui autem se in memoriis martyrum inebriant, quomodo a nobis approbari possunt, cum eos, etiamsi in domibus suis id faciant, sana doctrina condemnet? . . . Alia est disciplina Christianorum, alia luxuria vinolentorum . . . Longe quippe minoris peccati est, ebrium redire a

Die Synode von Laodicea (um 360) bestimmte Entsprechendes in Kanon 28:[1] *Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς Κυριακοῖς, ἢ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, τὰς λεγομένας ἀγάπας ποιεῖν, καὶ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ ἐσθίειν, καὶ ἀκούβιτα στρωννύειν.* Vgl. auch Kanon 27:[2] *Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς ἢ λαϊκούς, καλουμένους εἰς ἀγάπην, μέρη αἴρειν, διὰ τὸ τὴν ὕβριν τῇ τάξει προστρίβεσθαι τῇ ἐκκλησιαστικῇ.*

Der Staat folgt dem Vorgehen der Kirche. Das Edikt der Kaiser Theodosius, Arcadius und Honorius vom 8. Nov. 392[3] verbietet den heidnischen Totenkult.[4]

---

martyribus, quam vel jejunum sacrificare martyribus. Sacrificare martyribus dixi: non dixi sacrificare Deo in memoriis Martyrum; ... Auch Confessiones VI c. 2 (Migne, Patrol. lat. 32 p. 719 ff., oben S. 280). Tertullianus, de resurrectione carnis c. I (Migne, Patrol. lat. 2 p. 795): defunctis parentant, et quidem impensissimo officio pro moribus eorum, pro temporibus esculentorum ... At ego magis ridebo vulgus, tunc quoque, cum ipsos defunctos atrocissime, exurit (hier wird zugleich auch der Kampf gegen die Leichenverbrennung geführt), quos postmodum gulosissime nutrit ... Ebenso Gregor von Nazianz ad Vitalian. 243 (Migne, Patrol. graeca Bd. 37 S. 1497 ff.), vgl. Epigr. XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX (a. a. O. Bd. 38, S. 97—99). Lactantius, Divin. inst. IV 28: „qui superstitem memoriam defunctorum colunt." — Vgl. hierzu Nik. Müller, Art. „Koimeterien" in Haucks Realenzyklopädie Bd. X[3] S. 832, Wieland, Altar und Altargrab S. 159 Anm. 4, Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche S. 29 Anm. 1, Dölger, Der heilige Fisch S. 6 ff., 563 ff.

[1] Abgedr. *Σύνταγμα* Bd. 3 (1853) S. 195. [2] Ebenda S. 194.

[3] Cod. Theod. XVI 10, 12: „Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura serta suspendat." ...

[4] Siehe zu dem Edikt Loening, Gesch. des deutschen Kirchenrechts I S. 48 f. — Die Annahme, daß durch dieses Edikt die Mumifizierung aufgehoben worden sei, ist unrichtig, vgl. Carl Schmidt, Ztschr. f. ägypt. Sprache, Bd. 32, 1894, S. 54 Anm. 1. — Über die Unterscheidung von

Immerhin sind die Totenmahlzeiten sowohl in Afrika wie „in aliis omnibus aut prope omnibus transmarinis Ecclesiis“ derart verbreitet,[1] daß Augustin sie an Privatgräbern noch allenfalls tolerieren, aber wenigstens Märtyrergräber und Kirchen davon befreit wissen will.[2] Hier

---

Lar und Genius in dem Edikt s. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] S. 175.

[1] Augustinus Ep., prima classis, XXII (an den Bischof Aurelius von Karthago) c. 4 (Migne, Patr. lat. 33 Sp. 92), ferner ebenda: „tanta pestilentia est hujus mali“ (s. die folgende Anmerkung).

[2] Augustinus Ep. XXII (Migne, Patr. lat. 33 Sp. 91): Comessationes enim et ebrietates ita concessae et licitae putantur, ut in honorem etiam beatissimorum martyrum, non solum per dies solemnes (quod ipsum quis non lugendum videat, qui haec non carnis oculis inspicit), sed etiam quotidie celebrentur ... Sed feramus haec in luxu et labe domestica et eorum conviviorum, quae privatis parietibus continentur, accipiamusque cum eis corpus Christi, cum quibus panem edere prohibemur; saltem de sanctorum corporum sepulcris, saltem de locis sacramentorum, de domibus orationum tantum dedecus arceatur. Quis enim audet vetare privatim, quod cum frequentatur in sanctis locis, honor martyrum nominatur? — Augustinus meint ferner ebenda c. 4 (Patr. lat. 33 Sp. 92, vgl. die vorige Anmerkung): sed tanta pestilentia est huius mali, ut sanari prorsus, quantum mihi videtur, nisi concilii auctoritate non possit. — Ebenso schreibt Augustinus im Hinblick auf die Wirkungslosigkeit der gegen die Totenmahle ergriffenen Maßnahmen in der Epistola XXIX, 2 vom Jahre 395 (Migne Patr. lat. 33 Sp. 115) an den Bischof Alypius von Thagaste: cum post profectionem tuam nobis nuntiatum esset tumultuari homines, et dicere se ferre non posse, ut illa solemnitas prohiberetur, quam Laetitiam nominantes, vinolentiae nomen frustra conantur abscondere, sicut etiam te praesente iamiam nuntiabatur ... Auch in diesem Briefe ist wieder die Rede (c. 3) von den immoderate bibentibus. Auch hier wünscht Augustin, daß wenigstens nicht an den Märtyrergräbern in der Kirche gezecht werden solle (c. 5): ... ad manducandum et bibendum, quod potest honeste fieri, sed praeter ecclesiam, ab eis qui domos habent ...

Der Widerstand gegen Augustinus' Reform ist heftig. Augustinus schreibt in dem zuletzt angezogenen Briefe c. 8 (Migne, Patr. lat. 33 Sp. 117, 118): Postridie vero, cum illuxisset dies cui solebant fauces,

ist der auch sonst häufig beobachtete Unterschied zwischen kirchlicher Lehre und notgedrungener stillschweigender Duldung erkennbar.[1]

Die constitutiones Apostolorum (Ende des 4. Jahrh.) dulden ebenfalls die Gedächtnismahle, sie warnen nur vor allzu reichlichem Weingenuß bei diesen Gelegenheiten.[2]

Ebenso vorsichtig gehen die Konzilien vor. So bestimmte die Synode von Karthago (393) — auf Veranlassung Augustins[3] — im Kanon 42 (49):[4] *Ὥστε ἐπισκόπους, ἢ κληρικοὺς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μὴ συμποσιάζεσθαι, εἰ μὴ δ' ἂν τυχὸν ἀνάγκῃ ξενίας διαβάντες ἐκεῖ καταλύσωσι. Καὶ οἱ λαοὶ δὲ ἀπὸ τοιουτοτρόπων συμποσίων ὅσον δυνατόν ἐστι* (!) *κολυθῶσι.*

Wie zähe der Brauch eingewurzelt war, zeigt, daß

---

ventresque se parare, nuntiatur mihi nonnullos, eorum etiam qui sermoni aderant, nondum a murmuratione cessasse, tantumque in eis valere vim pessimae consuetudinis, ut eius tantum voce uterentur et dicerent: Quare modo? Non enim, antea qui haec non prohibuerunt, christiani non erant...

[1] Augustinus, Ep. LV 19, 35 (Migne, Patr. lat. 33 S. 221): „Ecclesia Dei inter multam paleam multaque zizania constituta, multa tolerat."

[2] Constitutiones Apostolorum VIII c. 44 (ed. F. X. Funk I p. 554): *Ἐν δὲ ταῖς μνείαις αὐτῶν καλούμενοι μετὰ εὐταξίας ἑστιᾶσθε καὶ φόβου θεοῦ, ὡς δυνάμενοι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ τῶν μεταστάντων.* (Es folgen besondere Mahnungen an Presbyter und Diakonen zur Nüchternheit bei dieser Gelegenheit.) ... *τοῦτο δέ φαμεν, οὐχ ἵνα μὴ πίνωσιν, ἄλλως γὰρ ἔστιν ὑβρίσαι τὸ ὑπὸ θεοῦ γενόμενον εἰς εὐφροσύνην, ἀλλ' ἵνα μὴ παροινῶσιν* (!). — Die den constitutiones apostolorum zugrundeliegenden Texte sind zwar stark interpoliert (s. in dieser Hinsicht Leclercq, Dict. d'arch. chrét. I Sp. 805), die hier angegebenen Stellen decken sich aber mit den übrigen hier angeführten Quellen.

[3] Ep. XXII c. 4 (Migne, Patr. lat. 33 Sp. 91, 92), vgl. oben S. 294 Anm. 2.

[4] Abgedr. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων,* Bd. 3 S. 407. Vgl. Mansi, Sacror. conciliorum collectio III p. 923 (Hippo XXIX, 87): „Ut nulli Episcopi vel clerici in Ecclesia conviventur; nisi forte transeuntes hospitii illic necessitate reficiant: populi etiam ab huiusmodi conviviis, quantum potest fieri, prohibeantur."

noch die Trullianische Synode (692 in Konstantinopel) im Kanon 74[1] erneut gegen die Agapen in den Kirchen und den in Armenien üblichen Brauch vorging, am Altar Fleisch zu kochen und dem Priester einen Anteil zu geben.[2]

Der Kampf gegen die Mahlzeiten am Grabe hat besonders im Osten zu keinem vollen Erfolge geführt. Bei den orthodoxen slavischen Völkern hat sich der Brauch der periodischen Totenmahlzeiten am Grabe zum Teil bis in die Gegenwart erhalten,[3] desgleichen auch bei den Armeniern.[4]

VI. Das Ziel der Kirche war keineswegs die völlige Ausrottung des Totenkults. Sie hat ihn nur umgestaltet, indem sie — entsprechend der christlichen Auffassung von der unkörperlichen Seele[5] — die materialistischen Totenspeisungen zur Seelenpflege und Seelenmesse vergeistigt.[6]

---

[1] Hefele, Konziliengeschichte III[2] S. 342.

[2] Vgl. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche S. 320, ferner Cumont, Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles letres, 1918, S. 283 ff., s. auch unten § 39. — Vgl. über den entsprechenden antiken Brauch oben S. 284 Anm.

[3] Vgl. Murko, Wörter und Sachen 2, 1910, S. 110 ff. (mit reichem Material). Hierbei handelt es sich m. E. allerdings um uralte slavische, insbes. russische Bräuche, die die griechisch-katholische Kirche bereits vorgefunden, aber nicht erst eingeführt hat. — Siehe ferner v. Wilamowitz-Moellendorff, Neue Rundschau, 1918, Bd. 1 S. 105. — Über Leichenmahle im modernen Italien, die allerdings nunmehr in den Häusern stattfinden, vgl. Lämmerhirt in den neuen Heidelberger Jahrbüchern VIII (1898) S. 11 f. und dort Zitierte.

[4] Cumont a. a. O. S. 285.

[5] Vgl. Schreuer, Ztschr. f. vgl. Rechtsw. Bd. 34 S. 11.

[6] Siehe Augustinus, Confessiones VI c. 2, Migne Patr. lat. 32 p. 719, 720), im Hinblick auf seine Mutter, die auf Veranlassung des Bischofs Ambrosius davon Abstand nahm, den Toten Speise zu überbringen (vgl. oben S. 280): pro canistro pleno terrenis fructibus, plenum purgatoribus votis pectus ad memorias martyrum offere didicerat. — Siehe ferner Augustinus, Enchiridion ad Laurentium cap. CX (Migne, Patr. lat. 40 p. 283): „neque negandum est defunctorum

Gleichzeitig verwandelt sie die Opfer für die Toten in Gaben für die Kirche und Armen.[1] Schon im Hinblick auf die alten Totengedächtnismahle wurde Wert darauf gelegt, daß die Armen dazu eingeladen werden.[2]

In der Toten- oder Seelenmesse pflanzt sich die vergeistigte Form der antiken Totenpflege[3] in christlicher Gestalt fort. Aber auch bei der Totenmesse ist zuweilen der Ernährungsgedanke noch erkennbar. —

Erwähnt sei noch Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, der berichtet:[4] *Τὸν μάρτυρα γὰρ Θεόδωρον* (sc. *Τή-*

---

animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse, meruerunt ... Cum ergo sacrificia sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro valde malis propinationes sunt; pro valde malis etiamsi nulla sunt adiumenta mortuorum; qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio." — Vgl. auch in dem oben S. 281 angegebenen Epigramm Gregors von Nazianz, Sectio II carmen XXVIII (Migne, Patr. graeca 38 p. 98): *Ἀθλοφόροισι στησάμεθ' ἡμετέροις πνευματικὰς συνόδους* (martyribus statuimus nostris spiritales conventus). — Siehe noch Constitutiones Apostolos. VIII, 42 (unten S. 301 Anm. 1).

[1] Zahn, in Haucks Realenzykl. v. Agape (I S. 236), Lucius, Die Anfänge der Heiligenverehrung S. 27, bei Anm. 1 und 2. — Über den Einfluß der Caritasidee s. weiter noch unten § 38 IV.

[2] Vgl. z. B. Joh. Chrysostomus, Ep. I. Cor. Homil. XXVII 4 (Migne, Patr. graeca 61 S. 229 ff.), oben S. 282 Anm. 1. [3] Oben S. 228.

[4] Ecclesiastice Historiae lib. X c. 12 C (Migne, Patr. graeca 146 Sp. 473). — Nikephoros' Anfang des 14. Jahrh. abgefaßte, bis zum Tode des Kaisers Phokas (610) reichende Kirchengeschichte beruht auf älteren Quellen (Eusebios, Sozomenos, Sokrates, Theodoret u. a.). Krumbacher, Gesch. d. byz. Literatur², 1897, S. 291. — Zur Datierung des in der Stelle erwähnten Vorgangs sei bemerkt, daß weiter unten von diesem Märtyrer Theodoros gesagt wird: *οὗτος ἦν, ὃς ἐκ τοῦ Τηρωνικοῦ τάγματος Τήρων ὠνόμαστο· καὶ ἐπὶ Μαξιμίνου* (235—238) *τὸ τοῦ μαρτυρίου διήνυσε στάδιον, λάβρῳ παραδοθεὶς τῷ πυρί.*

*ρων* = S. Theodorus Tiro) *πέμψας ἀοράτως Θεὸς τῷ τῆς πόλεως ἀρχιερεῖ (Εὐδόξιος οὗτος ἦν) ἐνεκελεύετο ἀπέχεσθαι μὲν τοὺς εὐσεβεῖν ᾑρημένους τῶν ἐπ' ἀγορᾶς τεθειμένων, σῖτον δὲ λέβησιν ἕψοντας, ἃ ἐν Εὐχαΐτοις*[1] *κόλλυβα*[2] *εἰώθασι λέγειν, παραμυθεῖσθαι τὴν ἔνδειαν.*

---

[1] Über Euchaïta, eine Stadt in Helenopontos, an der Straße von Amasaia nach Konstantinopel s. Pauly-Wissowa I Sp. 880 (Art. von Ruge), vgl. auch de Boor, Ztschr. f. Kirchengesch. XII 319 über die Provinz Euchaïta.

[2] Im Hinblick hierauf wird im Nomokanon des Manuel Malaxus vom Jahre 1561 (s. hierzu unten S. 301[2]) in Cap. *ρϛ'* bemerkt: *Ἦξευρε περὶ τῶν μνημοσυνῶν πότε ἀργοῦσι καὶ δὲν γίνονται· τὸ δωδεκαήμερον, τὴν πρώτην ἑβδομάδα τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς* (hierzu unten VII), *τὴν μεγάλην ἑβδομάδα τῆς διακαινισίμου, τὰς κυριακάς, καὶ τὰς δεσποτικὰς ἑορτὰς μνημόσυνα δὲν γίνονται, ἤτοι κόλυβα καὶ τρισάγια, τὰ ὁποῖα γίνονται παῤῥησίᾳ διὰ τοὺς ἀποθαμένους. . . . τὸ δὲ νὰ μνημονεύωνται μυστικῶς οἱ κεκοιμημένοι . . .* — Vgl. Suidas *κόλυβα· σῖτος ἑψητός,* Hesychios *κόλλυβα· τρωγάλια.* Siehe auch E. A. Sophocles, Greek lexicon of the roman and byzantine periods (1888) v. *κόλβα*: „In the Ritual, *τὰ κόλυβα*, boiled wheat, distributed to the congregation at church on stated days, usually in remembrance of the dead" (mit Belegen). — Nach O. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 57 (das Buch war mir nicht zugänglich, ich zitiere nach E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, 1913, S. 13 Anm. 1) bereitet man bei den neugriechischen Leichenbegängnissen und an den Gedächtnistagen Verstorbener eine Speise aus in Wasser aufgekochten Weizenkörnern, die sogen. Kolyba, ebenso bei den Montenegrinern (kolivo) und den Russen (kolevo). Zu letzteren vgl. Murko, Wörter und Sachen Bd. 2, 1910, S. 82, 136. — Die bei Augustinus, Confessiones l. VI c. 2 (Migne, Patr. lat. 32 p. 719, vgl. oben S. 280) erwähnten, von seiner Mutter zu den Märtyrergräbern mitgebrachten pultes (griech. *πόλτος*, Brei, Walde, Lat. etym. Wb.[2] v. puls, Boisacq, Dict. étym. v. *πάλη*) gehören m. E. in denselben Zusammenhang. Die Toten erhalten das beliebte Gericht der Lebenden. Bei den pultes dürfte es sich um Polenta handeln, vgl. Plinius 18, 83: „pulte, non pane, longo tempore vixisse Romanos manifestum est." Die Römer werden im Scherz auch „pultiphagi" genannt (Plautus, Mostellaria 828). Den Italiener aus dem Volke kann man sich ja auch heute noch ohne den Polentatopf nur schwer vorstellen.

VII. Den deutlichsten Beweis für den Zusammenhang zwischen heidnischem und christlichem Totenkult erbringt der Umstand, daß sogar die festen Termine des alten Totenkults, die *τρίτα, ἔνατα* und *τριακάδα*[1] mit geringen Veränderungen wiederkehren, nur in christlichem Sinn umgedeutet. Diese bestimmten Termine, zu denen der Totenkult nach der Bestattung geleistet werden muß, fanden sich, wie wir sahen, in gleicher Weise bei den *νομιζόμενα* der attischen Gerichtsreden,[2] in dem *κα]θήκοντα τε[λ]ούσῃ ἔν τε ἐπισήμοις ἡμέραις* von P. Lips 30 Z. 1 (Oxyrhynchos, 3. Jahrh.), wo möglicherweise ägyptischer Brauch anzunehmen ist,[3] ebenso wie in dem Testament des Bischofs Abraham von Hermonthis aus dem 6. Jahrh. n. Chr. (Lond. I Nr. 77 Z. 58).[4]

Der periodische Totenkult gehört zu den stets wiederkehrenden Urphänomenen, mag sich auch der Ritus im einzelnen ändern.

Aus dem hellenistischen Synkretismus übernimmt ihn das Christentum.

In der alten Kirche wurden die antik-heidnischen Tage zunächst noch beibehalten. Später wurden — aus dem Bestreben heraus, Heidentum und Christentum zu scheiden — die Termine verändert.[5]

---

[1] Siehe oben S. 178. [2] Siehe oben S. 178 Anm. 1.

[3] Vgl. u. a. auch die Bestimmung über die Errichtung einer Pyramide Z. 14. Siehe Wilcken, Grundzüge I, 1 S. 422. Vgl. auch Ryl. 153 (Hermupolis, 138—161 n. Chr.) Z. 5, Oxy. 494 (156 n. Chr.) Z. 22 ff., Oxy. 493 (frühes 2. Jahrh. n. Chr.) Z. 22 ff. [4] Siehe unten § 38 I b.

[5] Vgl. Nik. Müller, Art. „Koimeterien" in Haucks Realenzykl. Bd. X, 3. Aufl. 1901, S. 831. F. X. Kraus, Realenz. der christl. Altert. Bd. 2, 371. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults 1904, S. 26, Usener, Der heilige Theodosios, 1890, S. 135 ff., Krumbacher, in den Sitzgsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. (phil. hist. Kl.) 1892 II S. 341, F. X. Funck, Didascalia et constitutiones apostolorum I (1906) p. 552—555, n. 1—4, Schermann bei Wenger, Pap. Mon. 8 Z. 5 (S. 101), F. Cumont, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres, 1918, S. 277 ff., Dölger, Der heilige Fisch (1922) S. 555 ff.

Die Vorbilder bei der Wahl der neuen Termine bildeten biblische Zahlen. Nach Genesis 50, 10 und Sirach 22, 12 wurde an Stelle des 7. der 9. Tag gesetzt, nach Genesis 50, 3 an Stelle des 30. der 40. Tag. Augustinus tritt z. B. für den 7. Tag an Stelle des 9. ein, weil er an die heidnische Gewohnheit (novemdial) erinnerte.[1] Die hier gewählte Zahl 40

---

[1] Augustinus Quaestionum in Heptateuchum, lib. I quaest. 172 (Migne, Patr. lat. 34 p. 596): Nescio utrum inveniatur alieni sanctorum in scripturis celebratum esse luctum novem dies, quod apud Latinos Novemdial appellant. (Über das römische novemdiale sacrum s. oben S. 178 Anm.) Unde mihi videntur ab hac consuetudine prohibendi, si quis Christianorum istum in mortuis suis numerum servant, qui magis est in Gentilium consuetudine. Septimus vero dies auctoritatem in Scripturis habet: unde alio loco scriptum est »Luctus mortui septem dierum; fatui autem omnes dies vitae ejus« (Eccl. XXII 13). Septinarius autem numerus propter sabbati sacramentum praecipue quietis iudicium est; unde merito mortuis tamquam requiescentibus exibetur. Quem tamen numerum in luctu Jacob de cuplaverunt, Aegyptii, qui eum septuaginta diebus luxerunt. Ambrosius de obitu Theodosii oratio c. 3 (Migne Patr. lat. 16 p. 1386): Eius ergo principis et proxime conclavimus obitum, et nunc quadragesimam celebramus, assistente sacris altaribus Honorio principe; quia sicut sanctus Joseph patri suo Jacob quadraginta diebus humationis officia detulit, ita et hic Theodosio patri iusta persolvit. Et quia alii tertium diem et trigesimum, alii septimum et quadragesimum observare consueverunt, quid doceat lectio, consideremus. [Es folgen Hinweise auf Gen. 50, 2 und Deut. 34, 8.] Utraque ergo observatio habet auctoritatem; quia necessarium pietatis impletur officium.

Das Sacramentarium Gelasianum sive liber sacramentorum Romae Ecclesiae, a Sancto Gelasio Primo, Papa (es enthält die römischen Meßgebete des 6. Jahrh. mit einigen späteren, insbesondere fränkischen Zusätzen, s. Drews, Art. „Messe" in Haucks Realenz. XII[3] S. 700) bemerkt unter Nr. CV (Patr. lat. 74 p. 1242) zur „missa in depositione defuncti tertii, septimi tricesimi dierum, vel annalem": „Quaesumus, Domine, ut famulo tuo, cuius septimum obitus sui diem commemoramus, sanctorum atque electorum largire consortium, et rore misericordiae tuae perennis infunde." Ferner ebenda Abs. 3: „Deus indulgentiarum, Domine, da famulo tuo illi, cuius aniversarium depositionis diem commemoramus, refrigerii sedem, quietis beatitudinem, luminis claritatem largiaris."

ist seit alters her bei den verschiedensten Völkern als bedeutungsvoll angesehen worden.[1]

Nach syrischer Art wurden der dritte, neunte, vierzigste und der Jahrestag gefeiert,[2] nach ägyptischer

---

[1] Vgl. W. H. Roscher, Die Zahl 40 in Glaube, Brauch und Schrifttum, in den Abhandlungen der phil.hist. Klasse der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Bd. 27 (1909) Nr. IV, ferner desselben Abhandlung „Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker", in den Berichten über die Verhandlungen der Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., phil.hist. Kl. 61. Bd. 1909, 2. Heft. Siehe ferner Murko, Die Zahl 40 in Glaube, Brauch und Schrifttum der Semiten in den Abhandlungen derselben Gesellschaft, phil.hist. Klasse, Bd. 27, und Cumont a. a. O. S. 288 ff.

[2] Vgl. *Σύνοψις τῶν ἱερῶν κανόνων, τῶν ἁγ. ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου* (abgedr. bei *Ῥάλλη καὶ Πότλη, Σύνταγμα* IV, 1854, p. 402) *ιδ'*: *Ἐπιτελείσθω τοῖς κεκοιμημένοις τρίτα, διὰ τὸν ἀνασάντα τριήμερον, καὶ ἔννατα, εἰς ὑπόμνησιν τῶν περιόντων καὶ τῶν κεκοιμημένων, καὶ τεσσαράκοντα, καθὼς καὶ ὁ Ἰουδαϊκὸς λαὸς ἐπένθησε Μωσῆν, καὶ ἐνιαύσια ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς διδόσθω, εἰς ἀνάμνησιν αὐτῶν. Ἀσεβεῖς δέ, οὐδ' ὁ κόσμος ὅλος ὀνήσει δοθεὶς ὑπὲρ αὐτῶν*, ferner Constitutiones Apostolorum VIII, 42 (Ende des 4. Jahrh.) in Didascalia et Constitutiones Apostolorum, ed. F. X. Funk: 1. *Ἐπιτετελείσθω δὲ τρίτα τῶν κεκοιμημένων ἐν ψαλμοῖς, καὶ ἀναγνώμασιν καὶ προσευχαῖς διὰ τὸν διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγερθέντα* (hier wird der uralte Totenkult am dritten Tage charakteristischerweise mit der Auferstehung des Herrn am dritten Tage gerechtfertigt), 2. *καὶ ἔνατα εἰς ὑπόμνησιν τῶν περιόντων καὶ τῶν κεκοιμημένων, καὶ τεσσαρακοστά, κατὰ τὸν παλαιὸν τύπον. Μωσῆν γὰρ οὕτως ὁ λαὸς ἐπένθησεν*, 4. *καὶ ἐνιαυσία ὑπὲρ μνείας αὐτοῦ*, 5. *καὶ διδόσθω ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ πένησιν εἰς ἀνάμνησιν αὐτοῦ* (hier wird betont, daß die Gabe für die Armen zur Erinnerung und damit zugleich für das Seelenheil aus dem Vermögen des Verstorbenen zu leisten ist). — Über die Feier des dritten Tages s. auch das Testament des Ephraim von Edessa (vgl. oben S. 286, Anm. 4, sowie Cumont S. 287 Anm. 2). — Siehe auch noch im Nomokanon des Manuel Malaxus (von 1561) *κεφ. ρπη'* (abgedr. bei Zachariä v. Lingenthal, Gesch. d. griech.-röm. Rechts[3] S. 139 Anm. 401). Näheres über den Notar und privaten Rechtslehrer Manuel Malaxus (gestorben 1581) s. bei Zachariä v. Lingenthal, Mémoires de l'Acad. imp. des sciences de St. Petersbourg VII. Sér. t. XXVIII Nr. 7, 1881, S. 2 ff. und Krumbacher, Gesch. d. byzantinischen Literatur, IX, 1, 2. Aufl.

Art der dritte, siebente, dreißigste und der Jahrestag.[1] Als Geburtstag (*ἡμέρα γενέθλιος*, natalitia) wird vielfach der Sterbetag, d. h. der Geburtstag für das ewige Leben, begangen.

## § 38. Das christliche Seelgerät (Byzantinische Zeit)

I. Erklärlicherweise besteht auch in christlicher Zeit das Bedürfnis, den Seelenkult zu sichern. Damit begegnen wir dem christlichen Seelgerät.

a) In dem spätbyzantinischen Papyrus Mon. Nr. 8 aus Syene, wohl letztes Viertel des 6. Jahrh. n. Chr.,[2] macht die Witwe Aurelia Maria eine Schenkung auf den Todesfall an eins ihrer Kinder mit der Auflage (Z. 4 ff.) *ὡς πιστικὸν δυνάμενον τὰς* (5) *φροντίδας τῆς προσφορᾶς μου καὶ τὰ ἀν-*

---

1897, S. 400 ff., 608. Nach der angegebenen Stelle des Nomokanon werden ebenfalls der dritte, neunte und vierzigste Tag mit Totengottesdiensten (*μνημόσυνα*) gefeiert. Interessant ist die Begründung: *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀρχίζει ἡ ὄψις τοῦ νὰ διαλύεται καὶ νὰ γίνεται ἀραχνιασμένη καὶ ἀκαλόπιστος, . . . τῇ δὲ ἐννάτῃ ἡμέρᾳ ἀρχίζει νὰ χωρίζεται ἡ πλάσις τοῦ σώματος· μόνον ἡ καρδία μένει σώα· . . . εἰς δὲ τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ αὐτὴ ἡ καρδία λύεται.* — Die russische orthodoxe Kirche feierte noch bis in die neueste Zeit die Trauergottesdienste am 3., 9., 40. und dem Jahrestage, die sog. Pannychida (Панихида, von *Παννυχίς*, ursprünglich das die ganze Nacht dauernde Wachen der Trauernden, vgl. Sophocles, Electra v. 92: *τὰ δὲ παννυχίδων ἤδη στυγεραὶ ξυνίσασ' εὐναὶ μογερῶν οἴκων*). Vgl. über das Ritual der orientalischen Kirche v. Maltzew, Begräbnis-Ritus und einige spezielle und altertümliche Gottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, 1898, S. XXX ff., 332 ff. — Auch in der iranischen Religion finden sich insbesondere „ces trois jours, ou plutot »trois nuits«, qui sont appelés le *sadis* ou *sadûs*" (Nathan Söderbloem, Les fravashi, in Revue de l'histoire des religions 39, 1896, S. 238, s. überhaupt S. 231 ff.).

[1] Hierzu Schermann bei Wenger, zu Pap. Mon. Z. 5 (mit Belegen).

[2] Vgl. Wenger, Ztschr. d. Sav.Stift. 32 (1911) S. 331 ff. und Vorbemerkung zu P. Mon. 8 S. 92, s. auch den Vorbericht in den Sitzungsberichten der bayerischen Akad., phil.hist. Kl. 1911, 8. Abhandlung.

*θρωποπρεπῆ μου νόμιμα ἐκτελέσ[αι (6) μετὰ τὴν ἐμὴν τελευτὴν μετὰ πάσης σπουδῆς καὶ ἐπιεικίας.*[1]

Das von Todes wegen beschenkte Kind wird allem Anscheine nach selbst zum *πιστικός* ernannt.[2] Was den *πιστικός* anlangt, so hat er, insofern er für die Totengottesdienste zu sorgen hat, hier praktisch die Rolle eines Testamentsvollstreckers;[3] streng genommen handelt es sich aber, da hier kein Testament vorliegt, um einen unter Lebenden bestellten Treuhänder (eben *πιστικός*), wie er im griechischen und germanischen Recht sowie anderwärts besonders als Vorläufer des Testamentsvollstreckers, aber auch neben ihm, häufig begegnet.[4]

Das Auftreten des *πιστικός*, des Vorläufers der Testamentsexekution, fügt sich der Entwicklung der christlichen Kaiserzeit passend ein, in der der dem klassischen römischen Recht unbekannt gebliebene Testamentsvollstrecker übernommen wird, um die im Interesse des Seelenheils des Testators gemachten letztwilligen Verfügungen zu religiösen und Wohltätigkeitszwecken zu sichern.[5] Auch dem christlichen Erben wird nicht getraut, „daß ihm das Seelenheil des Testators besonders am Herzen liegen würde".[6] Damit begegnen wir

---

[1] Vgl. Z. 14 ff.: *εἰς λόγον τῆς ὁσίας μου προσφορᾶς καὶ τὰ ἀνθρωποπρεπῆ μου νόμιμα | κατὰ τὴν ἐμὴν μετριοσύνην· μετὰ τὴν ἐμὴν τελευτήν,* ebenso Z. 23 ff.

[2] Wenger, Ztschr. d. Sav.Stift. 32 S. 331 ff. u. Vorbem. zu P. Mon. 8 S. 92.

[3] So Wenger Vorbem. S. 93.

[4] Vgl. aus dem attischen Recht die Übergangsbildung bei Lysias (c. Diog. XXXII 5—7), wo dem Treuhänder allerdings kein Totenkult auferlegt wird (dazu Bruck, Schenkung auf den Todesfall S. 123 ff.). — Über die Treuhänder und Testamentsvollstrecker, denen in den Philosophentestamenten die Totenpflege auferlegt sind, s. oben S. 260 ff.

[5] C. 1, 3, 28 (468 n. Chr.) und 48 (531 n. Chr.), Nov. CXXXI c. 11 (544 n. Chr.). Vgl. Zachariä v. Lingenthal, Gesch. d. griechisch-röm. Rechts[3] S. 162; Mitteis, Römisches Privatrecht I S. 105 Anm. 30; Bruck, Grünhuts Ztschr. 40 S. 573 ff.

[6] Zachariä S. 162.

Gedanken, die uns von der hellenistischen Frühzeit her geläufig geworden sind. Das Mißtrauen gegen den Erben war, wie wir sahen, gerade eins der Motive, auf das wir das Entstehen des heidnisch-hellenistischen Seelgeräts zurückgeführt haben.[1]

In den in P. Mon. 8 dem Treuhänder aufgetragenen *προσφοραί* und in den *νόμιμα μετὰ τὴν τελευτήν* ist der regelmäßige Totengottesdienst zu erblicken,[2] sachlich liegen hier die ins Christliche übertragenen uralten Totenopfer vor.

Auch die von der christlichen Schenkerin Aurelia Maria gebrauchten Worte *τὰ ἀνθρωποπρεπῆ μου νόμιμα ἐκτελέσαι* lassen den Zusammenhang deutlich erkennen.[3] Es handelt sich fast wörtlich um denselben Ausdruck, mit dem bei den attischen Rednern rund tausend Jahre früher regelmäßig vom heidnischen Totenkult gesprochen wird.[4] Der in flüssiger Kursive, aber in ungeschicktem Stil und unorthographisch schreibende Verfasser,[5] also ein mechanischer und ungebildeter Schreiber, hat hier außer Zweifel nicht Eigenes gegeben, sondern bedient sich des alten formularmäßigen Ausdrucks, der ihm ebenso geläufig ist wie ungezählten Schreibergenerationen vor ihm.

b) Parallelen bieten[6] Cair. Masp. I 67003 (522 n. Chr. ?), wo

---

[1] Oben § 26.

[2] Wenger zu P. Mon. 8 Z. 5 (101) mit den dort angeführten Nachweisungen Schermanns, vgl. oben S. 283 Anm. 2.

[3] Bruck, Grünhuts Ztschr. 40 S. 566 Anm. 119 und oben § 24.

[4] z. B. Isae. de her. Menecl. (2) §§ 10 (*εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον τὰ νομιζόμενα αὐτῷ ποιήσοι*) 25, 46; de her. Phil. (6) §§ 51, 65; de her. Apoll. (7) § 30; de her. Astyph. (9) §§ 7 und 36; auch Ps.Dem. c. Mac. (43) § 75. — Vgl. auch Plato, Phaido 108 Z. 5 (*τῶν θυσιῶν τε καὶ νομίμων τῶν ἐνθάδε*) oder das Gesetz von Gambreion, Mysien (CIGr. 3562 = Rec. des inscr. jur. gr. I S. 19 ff.) Z. 9: *ἐπιτελεῖν δὲ τὰ νόμιμα τοῖς ἀποιχομένοις ἔσχατον ἐν τρισὶ μησίν*.

[5] Heisenberg, Vorbem. zu P. Mon. Nr. 8 (S. 91).

[6] Vgl. Lewald, Ztschr. d. Sav.Stift. 33 S. 625 ff., Wenger zu P. Mon. 8 Z. 5 (S. 100); Kreller, Erbrechtl. Untersuchungen S. 246. — Wesentlich

die in ihrem Besitze gestörten Mönche an den dux et Augustalis Thebaïdis beantragen, dem Störer Jesekiel Störungshandlungen an einem Grundstücke zu verbieten, das die letzte Eigentümerin auf Grund einer *ἔγγραφος δωρεά* geschenkt habe (Z. 21 ff.): *εἰς προσφορὰν καὶ ἀγάπην ὑπὲρ ἱλασμοῦ ψυχῆς αὐτῆς καὶ τῶν τέκνων μετὰ καὶ τοῦ αὐτοῦ πατρός*,[1] ferner Cair. Masp. II 67250 descr.,[2] weiter das Testament des Chefarztes Fl. Phoibammon aus Antinoë vom Jahre 570 n. Chr. (Cair. Masp. II 67151), wo eine Arure Weinland einem Kloster für das Seelenheil des Testators vermacht wird,[3] auch das Testamentsbruchstück des Fl. Theodoros vom Jahre 567 n. Chr. (Cair. Masp. III 67312),[4] endlich das Testament des Bischofs Abraham von Hermonthis (Ende

---

ist, daß die im Text unter b angeführten Seelgeräte, soweit ersichtlich, unmittelbar Klöstern auferlegt sind.

[1] Hierzu Partsch, Göttingische gelehrte Anz. 1911 S. 311.

[2] „Douze fragments . . ., d'un acte de donation de terrain (le verbe *δωρεῖν* est répété deux fois), sans doute en faveur d'un monastère, comme semble indiquer le terme de *το ψυχωφελ[ες]* qui se lit sur un des morceaux, wahrscheinlich unter der Regierung Justins II. und vielleicht aus Antinoë (Maspero, Catalogue Général des antiquités égypt. du musée du Caire, tome II, 1913, p. 189).

[3] *ὑπὲρ ἱλασμοῦ ψυχῆς μου καὶ ἁγίας προσφορᾶς* (Z. 123, 124), *δωρεὰν νόμιμον ἔγγραφον τῷ προλεχθέντι εὐάγει μοναστηρίῳ, ἰάσεως μου ψυχῆς χάριν* (Z. 126, 127), ferner Z. 134, 145 und 154 ff. (*τὴν ταύτης διοίκησιν καθάπερ βούλωνται ἀναθέσθαι εἰς τὴν ἁγίαν μ̣ο̄ προσφοράν·*). Das Vermächtnis soll die Kraft einer Schenkung inter vivos haben (Z. 130), der Widerruf ausgeschlossen sein. Siehe hierzu Lewald, Ztschr. d. Sav.-Stift. 33 S. 627, wo auch an deutschrechtliche Parallelen erinnert wird (Hübner, Donationes post obitum, 1888, S. 22).

[4] Der Testator, der, ohne Abkömmlinge zu hinterlassen, zwei Klöster und seine Großmutter mütterlicherseits zu Erben eingesetzt hat, trifft verschiedene Teilungsanordnungen mit Auflagen, darunter auch (Z. 70—77) die, daß der Nachlaß, den er von seiner verstorbenen Frau geerbt hat, veräußert und zu frommen Zwecken verwandt werden soll, wieder *ὑπὲρ ἁγίας προσφορᾶς τῆς αὐτῆς μακαρίας μου γυναικός* (vgl. Lewald, Ztschr. d. Sav.Stift. 41 S. 317).

des 6. Jahrh. n. Chr.),[1] in dem es heißt Z. 56: . . . *Βούλομαι καὶ* (57) *κελεύω μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τοῦ βίου τὴν περιστολὴν*[2] *τοῦ ἐμοῦ σώματος καὶ τὰς ἁγίας μου προσφορὰς* (58) *καὶ ἀγάπας καὶ τὰς τοῦ θανάτου ἐπισήμους ἡμέρας ἐκτελεσθῆναι*[3] *προνοίᾳ σου κατὰ τὸν ἐπιχώριον* (59) *νόμον*[4] *καὶ κατὰ τὴν ἐμὴν ὄψιν καὶ ὑπόλημψιν.*

c) Empfänger der modalen Zuwendungen und somit Träger des Seelgeräts werden nunmehr, wie die zuletzt angegebenen Beispiele zeigen, besonders die Klöster. Sie treten an die Stelle der mannigfachen antiken heidnischen Bildungen, denen der Erblasser einst den Totenkult auferlegt hatte. Ungleich sicherer als die künstlich organisierten Familienvereine, die *θίασοι* der Philosophenschulen oder sonstige Vereine und Gilden, denen man, wie z. B. die Substitutionen zeigen,[5] nicht recht traute, erschien das Kloster, das in der Totenliturgie für eine dauernde und würdige Seelenpflege und gleichzeitig für eine Gebetsgemeinschaft sorgte.[6]

---

[1] Lond. I Nr. 77 = Chrest. II 319 Z. 56—59.

[2] Das ist das Leichenkleid, vgl. dazu *κηδεία καὶ περιστολή* Dionys. Hal. 3, 21.

[3] Vgl. oben S. 299, insbesondere P. Lips. 30 Z. 1: *κα]θήκοντα τε[λ]ούσῃ ἔν τε ἐπισήμοις ἡμέραις.*

[4] „Nach heimischer Sitte", vgl. Wilcken, Grundzüge I S. 422, der auf Lond. I 234, 36 ff. verweist. (Es bleibt offen, ob hier an altägyptischen Brauch oder an griechische *νομιζόμενα* gedacht ist. Für letztere unter Hinweis auf *τὰ νόμιμα* in P. Mon. 8 Wenger ebenda zu Z. 5 S. 100.) Beides ist in der Grundauffassung verwandt. Vgl. Erman, Ägyptische Religion² (1909) S. 101 ff., 130 ff.

[5] Oben S. 199, 268. — Daß auch in christlicher Zeit gelegentlich Mißbräuche vorkamen, zeigt der in der 3. Sitzung des Konzils von Chalcedon vom 13. Oktober 451 gegen den Erzbischof Dioscur von Alexandrien, den ehemaligen Vorsitzenden der sog. Räubersynode, u. a. erhobene Vorwurf, er habe die Stiftungen der Matrone Peristeria nicht vollziehen lassen, sondern das Geld Theaterpersonen zugewendet (vgl. v. Hefele, Conciliengeschichte II² S. 447).

[6] Deutlich findet sich dies z. B. in einer griechisch geschriebenen Schenkung an ein unteritalisches Kloster ausgesprochen, die allerdings

Heidnische und christliche Totenkultstiftungen stehen in den ersten nachchristlichen Jahrh. noch nebeneinander. Tief in die christliche Zeit hinein ragt die *μνήμη*-Stiftung eines gewissen Athames (?) aus Palmyra[1] von 451 n. Chr., wo eine Zuwendung (*ἐπίδοσις αἰωνία*) an die *βουλή* erfolgt, [*εἰς*] *θυσίαν καὶ* [*εἰς*] *ἀ*[*να*]*θέ*[*μ*]*ατα* [*Μα*]*λαχήλῳ* (Moloch) *καὶ ... ἄτει*[2]

erst aus dem Jahre 1093 stammt (Trinchera, Syllabus, Graecarum membranarum, 1865, Urkunde LVIII S. 75; vgl. über die bis in die Normannenzeit reichenden Beziehungen Unteritaliens und Siziliens zum hellenistisch-byzantinischen Recht unten S. 321 Anm. 1). Die Schenker erklären: „*ἀφιεροῦμεν περὶ ψυχῆς ἡμῶν σωτηρίας καὶ τῶν ἡμετέρων γωναίων καὶ πάντων τῶν χριστιανῶν ἵνα ἡμᾶς ἔχουν ἐν ταῖς προσευχαῖς τῶν μοναχῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀδελφῶν πάντων μέχρι τερμάτων αἰώνων* ... (huiusmodi autem oblationem facimus pro salute animae nostrae nostrorumque parentum et omnium christianorum, ut nostri commemoratio fiat in orationibus monachorum ipsorum, et omnium fratrum usque ad saeculorum finem). Vgl. auch Trinchera Nr. XL (S. 50) und Nr. LXXV (S. 97), wo es in einer Schenkung vom Jahre 1113, die ein Sohn als Treuhänder seines verstorbenen Vaters an das Kloster Cava *περὶ ψυχῆς* vornimmt, heißt: „*ἵνα μᾶς μνημωνεύσοιν ἐν τοῖς ἱεροῖς δυπτύχοις αὐτῶν πάντες οἱ μέλλοντες μῖναι· εἰς τὴν μωνὴν τῆς ἁγίας τριάδος καὶ τοῦ κυροῦ ζωσίμου* (ut omnes sacerdotes, qui vitam acturi erunt in monasterio S. Trinitatis et Cyr-Zosimi, commemorationem faciant in sacris diptychis); ähnlich Nr. LXXVI (S. 99). — Der hier ausgesprochene Gedanke wurde Gemeingut der christlichen Welt. Für Frankreich hat Georg Schreiber, Kirchliches Abgabenwesen bei französischen Eigenkirchen, Ztschr. d. Sav.Stift. (Kan. Abt.) Bd. 5, 1915, S. 434 ff., 440 darauf hingewiesen, daß gerade der Gedanke der Konfraternität, der Gebetsverbrüderung, sowie der Wunsch nach der Totenliturgie, wie sie z. B. im Kloster von Cluny in großartiger Weise ausgestaltet wurde, ein wichtiges Motiv für die Seelgerätstiftungen an Klöster bildete. — Über Rivalitäten zwischen Kirche und Kloster im Abendlande vgl. Georg Schreiber a. a. O. S. 434 sowie Studien zur Exemptionsgeschichte der Zisterzienser, Ztschr. d. Sav.Stift. (Kan. Abt.) Bd. 4, 1914, S. 103, ferner Schönfeld, Ztschr. d. Sav.-Stift. (Germ. Abt.) Bd. 42, 1921, S. 257 Anm. 3.

[1] CIG III 4480 S. 225 = Laum Nr. 211.

[2] „Atargates (?)" vermutet Laum a. a. O. S. 153. Über den weitverbreiteten Kult der Atargatis, die vielleicht in Frage kommt, s. Dölger, Der heilige Fisch S. 175 ff., 545 ff., der diese Inschrift aber nicht behandelt.

*πατρώοις θεοῖς, τειμῆς καὶ [μ]νήμης χάριν.* Hier handelt es sich allerdings um einen weit abliegenden Ort. Trotz des fortschreitenden Christianisierungsprozesses erhielt sich der heidnische Kult aber auch in andern Teilen des römischen Reichs — offen oder versteckt — bis tief ins 5. Jahrhundert hinein.[1]

II. Es ist nicht notwendig, daß das Seelgerät nur zugunsten der eigenen Seele errichtet wird. In christlicher Zeit begegnen häufig Stiftungen, die den Seelen dritter Personen, insbesondere bereits Verstorbener, im Jenseits helfen sollen.[2]

---

[1] Loening, Gesch. des deutschen Kirchenrechts I S. 60 ff.

[2] So P. Cair. Masp. 67003 (522 n. Chr.?) Z. 21 ff. (oben S. 305). Ferner heißt es z. B. in einer unteritalischen Landschenkung an ein Kloster, allerdings erst vom Jahre 1058 (abgedr. bei Trinchera, Syllabus Graecarum membranarum, 1865, Nr. XLIII S. 56, in der ausdrücklich auf den Widerruf verzichtet wird, unter anderem unter Anrufung des Kaisers [*ὡς ἐξομώσαμεν τὴν . . . τῆς βασιλικῆς σωτηρίας· καὶ τοῦ βασιλαῖος ἡμῶν τοῦ ἁγίου*], s. Weiteres über den byzantinischen Charakter dieser Urkunden unten § 39 II), die Schenkung erfolge: „*ὑπὲρ λύτρου καὶ ἀφέσεως τὸν γωναίων μας*“ (pro redemptione et remissione genitorum nostrorum) sowie einiger anderer mit Namen aufgezählter Persönlichkeiten, gleichzeitig freilich auch für die Schenker selbst („*ὑπὲρ ἐμὰς τοὺς ἁμαρτολούς*“, pro nobis peccatoribus); ganz ähnlich Trinchera Nr. XLVI (S. 60) vom Jahre 1063 („*ὑπὲρ λύτρου καὶ ἀφέσεως τὸν γονέων μου καὶ ὑπὲρ τὰς ἡμετέρας ψυχάς*“), ebenso die Schenkung Trinchera Nr. LI (S. 67) vom Jahre 1089 aus Tarent („*ὑπὲρ ἀφέσεως σφαλμάτων τῶν μακαρύτων γονέων μου καὶ λύτρου τῶν ἐμοὶ ἐπταισμένων.*“ Beigefügt ist hier noch als Bedingung der Wirksamkeit der Schenkung, daß die Schenkerin nach ihrem Tode *ἔν τινι θάψαι τῶν περὶ τὴν ἐκκλησίαν μνημάτων*); ferner Trinchera Nr. XLIV (S. 71) vom Jahre 1092 („*περὶ ψυχῆς τοῦ πατρός μου καὶ τῆς μητρός μου καὶ τοῦς ἐμοῦς ἀδελφοῦς· καὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν·*“); ferner Nr. LVIII (S. 51), vgl. oben S. 307 Anm.; Nr. LXV (S. 82); Nr. LXXV (S. 97), vgl. oben S. 307 Anm.; Nr. LXXVI (S. 99); Nr. LXXVII (S. 100) vom Jahre 1114; Nr. LXXX (S. 104) vom Jahre 1116. — Ebenso in den Landschenkungen an Klöster, die Graf Roger von Sizilien vornimmt *ὑπὲρ ψυχικῆς μου σωτηρίας καὶ τῶν ἐμῶν γεννητόρων*), s. die Urkunden bei Salvatore Cusa, I diplomi Greci ed Arabi di Sicilia, vol. I, 1868, Nr. IV S. 389 (vom Jahre 1094) und Nr. V S. 391 (1094?). —

Die Kirche hat solche Seelgeräte von früher Zeit an empfohlen.[1]

---

Als weitere wenn auch noch spätere Beispiele seien einige ganz analoge Seelgeräte angeführt, die in der Zeit der Kreuzzüge und zwar im Königreich Jerusalem errichtet worden sind (vgl. hierzu unten S. 326 Anm. 1). In der Schenkung König Balduins II. von Jerusalem an die Kirche des Heiligen Grabes vom Jahre 1125 (Privilegium Balduini, regis secundi, de casali quod est apud Tyrum, im Recueil des Historiens des croisades II, 1843, Urkunde 9 p. 488) heißt es: „In nomine sanctae et individuae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, ego Balduinus, per Dei gratiam rex Hierusalem Latinorum secundus, pro animae antecessoris mei dignae memoriae regis Balduini salute, nec non remissione peccatorum meorum, in Terminis Tyri dono et concedo ecclesiae Sanctissimi Sepulcri Domini, et canonicis inibi regulari vita Deo serventibus, praesentibus et futuris, casale quoddam nomine Derma“ ... Ebenso eine Schenkung desselben Königs an die gleiche Kirche vom Jahre 1128 (Urkunde Nr. 10, ebenda p. 488): ... „pro anima praedecessoris mei, bonae memoriae regis Balduini et reginae uxoris meae, parentumque meorum, donaveram sanctae ecclesiae Sancti Sepulcri, et Willelmo priori caeterisque canonicis ... casale quoddam in territorio Neapolis, nomine Cafermelech, cum terris, villanis et pertinentiis suis“ ... Vgl. weiter die Bestätigung König Fulcos III. von Jerusalem vom Jahre 1135 (Urkunde Nr. 14, ebenda p. 491): ... „pro redemptione animarum dominorum Antiochenorum. Boamundi primi scilicet et secundi, et aliorum orthodoxorum“, ferner die Bestätigung desselben Königs vom J. 1138 (Urk. Nr. 15, p. 492, 493) betr. „duas carrucatas agri integras et perfectas apud Mimas casale, quas eidem ecclesiae (Kirche des hl. Grabes) ... Lambertus Alsus Neapolim, in praesentia domni Guillelmi patriarchae, et mea, et reginae Milesendis dederat. Et hoc donum in manu praefati prioris posueret, in helemosyna, pro anima uxoris suae Agnetis, et sua, et parentum suorum.“

[1] Augustinus Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et caritate c. 110 (Migne, Patr. lat. 40 p. 283): „Neque negandum est, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur vel eleemosynae in ecclesia fiunt.“ Siehe auch Sermo 172 c. 3 a. E. (Migne Patr. lat. 38 p. 937). Vgl. dazu Mario Falco, Le disposizioni pro anima (1911) S. 31 ff. und Francesco Brandileone, I lasciti per l'anima e la loro trasformazione (Memorie del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, vol. 28, Nr. 7) S. 15, Alfred Schultze Ztschr. d. Sav.Stift. 35 (1914) S. 80 Anm.

Alfred Schultze spricht hier im Hinblick auf das analoge germanische Material juristisch von Gaben „zugunsten Dritter".[1]

Auch hier tritt wieder Übereinstimmung mit den antiken Seelgeräten zutage, bei denen Zuwendungen unter dem Modus erfolgen, daß nicht oder nicht nur für den Stifter, sondern auch für Dritte ein Totenkult eingerichtet oder Erinnerungsfeiern stattfinden sollen.

Wir begegnen solchen modalen Stiftungen zugunsten Dritter im Verein mit einer Stiftung zugunsten der eigenen Seele, z. B. im Testament der Epikteta. Der mit der Zuwendung bedachte Verein soll am 20. des Monats Delphinios außer für die Stifterin auch für den vorverstorbenen Gatten und am 21. desselben Monats für zwei vorverstorbene Söhne Totenopfer darbringen.[2] In dem Beschluß, in dem der Verein die Stiftung annimmt, heißt es ausdrücklich (Z. 129 ff.): *ἐπιχεῖσϑαι πάντας ἀπὸ δείπνου ἐπὶ τὸ πρᾶ||τον ποτείριον τᾶν τε Μουσᾶν καὶ Φοίνικος καί Ἐπι|κτήτας καὶ Κρατησιλόχου καὶ Ἀνδραγόρα.* Ebenso werden in der Stiftung des Poseidonios von Halikarnaß[3] Totenopfer auch zugunsten der Eltern und der Gattin des Stifters angeordnet. Epikur bestellt in seiner *δόσις*,[4] wie oben gezeigt, Totenopfer nicht nur für sich selbst, sondern auch für Vater, Mutter und Bruder, ferner eine Erinnerungsfeier für seinen Freund Metrodoros. Argea von Thera[5] ordnet eine Gedächtnisfeier außer für sich selbst auch für ihre Tochter Isthmo an.[6] Laut einem Ehrendekret aus Philadelphia (Lydien) aus der Wende des

---

[1] a. a. O. S. 80, vgl. auch Schreuer, Ztschr. f. vergl. Rechtsw. 33 S. 430; W. Schönfefd, Ztschr. d. Sav.Stift. (Germ. Abt.) 42 S. 256.

[2] Rec. des inscr. jur. gr. II p. 77 ff. = Laum Nr. 43, Z. 66 ff., Z. 123 ff., Z. 185 ff.

[3] Laum Nr. 117 = Dittenberger, Syll. III³ Nr. 1044 Z. 34 ff.

[4] Diog. Laërt. X, 16. Vgl. oben S. 159, 204 f., 261 ff.

[5] IG XII³ Nr. 329 S. 80 = Laum Nr. 44 (2. Jahrh. v. Chr.).

[6] Vgl. auch Odemisch (Lydien) Laum Nr. 82 Z. 2: *εἰς ἐναγισμὸν δὲ τοῦ υἱοῦ.*

2./3. Jahrh. n. Chr.[1] weiht (vgl. Z. 2: ἀναθεῖσαν) Cornelia der βουλή Land zwecks Verteilung der Erträge am Geburtstage ihres Bruders vor den von ihr errichteten Bildsäulen.

Der Gedanke, nicht nur für sich, sondern auch für andere zu sorgen, hat einen Vorläufer bereits bei der alten Totengabe in denjenigen Fällen, wo den Toten nicht oder nicht bloß die eigenen Sachen ins Grab oder auf den Scheiterhaufen mitgegeben werden, wie die Gaben, die Achill dem Patroklos aus seinem Eigentum (Selbsterwerb) mitgibt.[2] Sehen wir hier dieselben Gedanken beim Totenteil, bei der antiken und bei der christlichen Seelgerätstiftung wiederkehren, so kann damit noch nicht gesagt werden, daß das christliche Seelgerät zugunsten Dritter sich auch hier an die Antike anlehnt. Möglich ist dies, es kann aber auch eine Parallelbildung vorliegen. Der Gedanke, Angehörigen und Freunden auch im Jenseits Gutes zu erweisen, ist allgemein menschlich.

III. Vom 4. Jahrh. ab wird die Kirche von den Kaisern immer stärker begünstigt[3] und seitdem mehrt sich ihr Eigentum gerade durch Zuwendungen zur Gewinnung des Seelenheils.[4] Die eingehende Darstellung dieser Entwicklung würde

---

[1] J. Keil-v. Premerstein, Bericht über eine Reise nach Lydien Nr. 47 S. 32 = Laum Nr. 83. Weitere Beispiele modaler Zuwendungen „zugunsten Dritter“ bieten die Stiftungen von Agonen, die ja ebenso wie die Totenopfer dem Verstorbenen zugute kommen sollen, etwa der ἀγὼν γυμνικὸς καὶ ἱππικός zu Ehren der getöteten Phokäer in Agylla (neben Totenopfern) Herodot I, 167, vgl. noch Herodot VI, 38, Thucydides 5, 11.

[2] Vgl. oben S. 30 Anm. 3, ferner § 14 VIII, § 17 III.

[3] Vgl. Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I S. 42 ff.; Friedberg, Lehrbuch des kath. und evangel. Kirchenrechts[4] (1895) S. 471; Stutz, Kirchenrecht in v. Holtzendorff-Kohlers Enzyklopädie[7] (1914) S. 287 ff.

[4] Über die piae causae s. Cugia, Il termine piae causae, Napoli 1906; Saleilles, Les piae causae dans le droit de Justinien, in Mélanges Gérardin, Paris 1907; Kübler, Ztschr. d. Sav. Stift. (Rom. Abt.) 30 S. 431 ff.;

den Rahmen überschreiten, den dieses Buch sich gesteckt hat. Ich begnüge mich mit einigen Andeutungen.

Die gewohnheitsmäßige Übung, wie die Papyri sie zeigen, wird zur gesetzlichen Pflicht.

Eine gesetzliche Erbfolge der Kirche in den dritten Teil des Nachlasses wird festgesetzt, und zwar ausgesprochenermaßen im Interesse des Seelenheils (*εἰς ψυχικόν*) des Erblassers zur Ausführung der kirchlichen Feierlichkeiten für die Verstorbenen, der *μνημόσυνα*,[1] zur Verteilung von Almosen für sein Seelenheil und sonstigen frommen Zwecken.[2]

---

Sohm-Mitteis-Wenger, Institutionen, 17. Aufl., S. 204, 205. Vgl. noch Grashof, Die Gesetzgebung der römischen Kaiser über das Kirchengut im Archiv für katholisches Kirchenrecht 36 (1876) S. 1 ff.; Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians, Würzburger Diss. 1896, und System des Justinianischen Kirchenvermögensrechts, 1905 (Stutz, Abh. Heft 22), bes. S. 72 ff., sowie Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung II, 1920, S. 205.

[1] Siehe oben § 37 I.

[2] Die für die *μνημόσυνα εἰς ψυχικόν* in Betracht kommenden Gesetze sind die folgenden (vgl. Zachariä v. Lingenthal, Gesch. d. griech.-röm. Rechts[3] S. 139 ff.): Nov. Leo des Weisen (zwischen 886—910) Coll. II Nov. 40 (bei Sukzession des Fiskus in den Nachlaß von in Kriegsgefangenschaft Verstorbenen fällt der dritte Teil des Nachlasses an die Kirche *εἰς τὴν ὑπὲρ ψυχῆς διανομήν*, abgedr. Jus. Graeco-Rom. ed. Zachariä, Pars III p. 131); Constantinus Porphyrogenitus (945—959) Coll. III Nov. 12 (bei Fehlen eines Testaments und Kinderlosigkeit fällt allgemein der 3. Teil zu *τῷ πάντων θεῷ καὶ βασιλεῖ ὑπὲρ τῆς αὐτοῦ τοῦ τελευτῶντος δωρεῖσθαι ψυχῆς*, Jus Gr.-Rom. III, p. 278); *Πεῖρα*, 11. Jahrh. (Jus Gr.-Rom. Pars I) XIV 6: *τῆς ὅλης περιουσίας τοῦ τρίτου ἀφοριζομένου εἰς ψυχικὸν τοῦ τελευτήσαντος* (p. 37), XLVIII 1: *δίδοται δὲ τὸ τρίτον τῆς ὑποστάσεως εἰς ψυχικὸν μισθὸν ἐκ συνηθείας* (p. 219), XVIII 11: *τὸ τρίτον τῆς περιουσίας εἰς ψυχικὴν ὠφέλειαν τοῦ μεταστάντος* (p. 221), ferner LIV 10: *Ὅτι ὑπεξουσίου τελευτήσαντος παιδός, καί τινων λεγόντων, ὅτι τὸ τρίτον εἰς ψυχικὴν διανομὴν ὀφείλει προχωρῆσαι κτλ.* (p. 257). Bei Succession von Seitenverwandten wird also ein Drittel *εἰς ψυχικόν* an die Kirche vererbt. Die letztgenannte Bestimmung verweist auf die zu gleichem Zweck üblichen letztwilligen Verfügungen. Eine konstante Übung ist auch hier der Gesetzgebung vorausgegangen. Der *Πεῖρα* folgt Harmenopoulos

Im Laufe der griechischen Entwicklung sind wir erst in der byzantinischen Kaisergesetzgebung der Festsetzung einer Quote im Interesse des Seelenheils begegnet. Wir können — dies ist für die analoge germanische Entwicklung von Bedeutung[1] — in der griechischen Entwicklung erkennen, daß zwischen dieser gesetzlichen Quote für Seelgerätszwecke und dem alten Totenteil ein entwicklungsgeschichtlicher Zusammenhang nicht mehr besteht. Der Totenteil war bereits im 6. und 5. Jahrh. vor Chr. zu unbedeutenden Resten zusammengeschrumpft, während die Quote zu Seelgerätszwecken erst um 900 nach Chr. in der Novelle Leos des Weisen[2] begegnet.

IV. Die Quote ist erst unter christlicher Einwirkung entstanden. Hier sind dieselben Anschauungen maßgebend wie für die abendländische donatio pro anima.[3]

Der Ersatz der Totenopfer durch Gaben an Lebende begegnet in Ansätzen bereits in den hellenistischen Geld- oder Getreideverteilungen (*διανομαί*) am Geburtstage des Toten

(um 1345), ed. Heimbach I 18, 22: *Ἐπὶ τῶν ἀδιαθέτως τελευτώντων ἐκ πλαγίου συγγενεῖς ἐχόντων καὶ [μὴ] παῖδας ἐλευθεροῦνται οἱ δοῦλοι· καὶ οὐ δύναται ὁ κληρονόμος ἢ ἐξ ἀδιαθέτου συγγενὴς ἕλκειν τούτους εἰς δουλείαν· δίδοται καὶ τὸ τρίτον τῆς ὑποστάσεως εἰς ψυχικὸν ἐκ συνηθείας, καὶ τὸ τίμημα δὲ τῶν ἐλευθερωθέντων οἰκετῶν λογίζεται εἰς τὸ τρίτον.* Ebenso V 8, 78.

[1] Siehe unten § 39 III.

[2] Coll. II Nr. 40, s. oben S. 312 Anm. 2. — Siehe aber die Nov. Leos und Constantinus' (zwischen 776—780) Coll. I Nov. 26 c. 1. 2 (Jus Graeco-Rom. III p. 51 sq.), wo bereits die Verteilung eines Erbteils an die Armen erwähnt wird. Vgl. Zachariä, Gesch. d. griech.-röm. Rechts[3] S. 140 Anm. 402.

[3] Mario Falco, Le disposizioni pro anima hat die katholische Dogmatik von den Anfängen durch das Mittelalter hindurch verfolgt, Alfred Schultze, Ztschr. d. Sav.Stift. (Germ. Abt.) 35 S. 77 ff. hat diese Ausführungen ausgestaltet und für die Geschichte des christlich-germanischen Seelgeräts fruchtbar gemacht. Siehe hierzu noch Georg Schreiber, Ztschr. d. Sav.Stift. (Kan. Abt.) 5, 1915, S. 434 ff., insbes. S. 439 Anm. 2.

vor seinem Standbilde.[1] Auch die Römer kennen Geldverteilungen bei den Totenfeiern.[2] An die Festsetzung von Quoten hat man aber noch nicht gedacht.[3]

Der Ausgangspunkt für die Quote ist erst die christliche Liebestätigkeit, der Caritasgedanke.[4] Dabei kommt einmal der christliche, der Antike fremde Gedanke in Betracht, daß die guten Werke im Diesseits der eigenen Seele des Verstorbenen oder ihr nahe Stehender zugute kommen können. Die Kirchenväter operieren auch hier mit juristischen Begriffen.[5] Der Gedanke, daß das Opfer Anspruch

---

[1] z. B. in zwei Stiftungen von Philadelphia (Laum Nr. 83 Z. 3 ff. und Nr. 85). Vgl. oben S. 203 Anm. 4.

[2] Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms Bd. III S. 131 ff.

[3] Weitere Fälle der Umwandlung der ursprünglich dem Toten dargebrachten Opfer in die Darreichung von Gaben, namentlich an die Bedürftigen in Persien und Palästina s. bei Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults S. 27 Anm. 1. — Erwähnt sei auch die Auffassung der Hindus: Wer an Brahmanen Wasser oder Schuhe gibt, wird auf der Reise in die andere Welt Wasser finden, sich zu erfrischen, und Schuhe zu tragen, während die Schenkung eines Hauses hier ihm einen Palast im Jenseits sichert. Tylor, Anfänge d. Kultur I 487.

[4] Vgl. auch Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche I S. 280.

[5] Tertullian, de Poenitentia c. 2 (Migne, Patr. lat. I S. 1230) „bonum factum Deum habet debitorem ...", Cyprian, de opere et eleemosynis c. 26 (Corpus Script. eccl. lat., vol. III Pars 1, Vindobonae 1868, p. 394). Das Almosen ist ... verum dei munus et maximum, infirmis necessarium, fortibus gloriosum, quo christianus adiutus perfert gratiam spiritalem, promeretur Christum iudicem deum computat debitorem. Vgl. hierzu Alfred Schultze, Ztschr. d. Sav.Stift. (Germ. Abt. 35) S. 77; s. auch Schreuer, Ztschr. f. vergl. RW. 33 S. 429 und 34 S. 11. — Im Neuen Testament wie in der theologischen Literatur ist die Verwendung juristischer Begriffe überhaupt verbreitet. Vgl. z. B. Bruck, Zur Geschichte der Verfügungen von Todes wegen (1909) S. 18 ff.; Rabel, Ztschr. d. Sav.-Stift. 30 S. 471; Lohmeyer, Diatheke, ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs, 1913, S. 97; Eger, Rechtswörter und Rechtsbilder in den Paulinischen Briefen, Ztschr. f. d. neutestamentl. Wiss. u.

auf eine göttliche Gegengabe (ἀμοιβή von ἀμείβω, wechseln, tauschen), also synallagmatische Beziehungen hervorruft, findet sich übrigens schon bei Homer,[1] die Idee des guten Werks ist ihm aber wie der Antike überhaupt fremd.

Augustin verwertet das römische Seedarlehen (foenus nauticum, pecunia traiectitia). Dabei erhält der Darlehnsgläubiger das Darlehn nur zurück, wenn das Geld oder die damit beschafften Waren glücklich am Bestimmungsorte angekommen sind.[2]

Hier ist die Beeinflussung des hellenistischen Christentums durch römischen Geist deutlich erkennbar.[3]

Mit dem Gedanken, daß die Seele des Darlehnsgebers im Jenseits rückforderungsberechtigt wird, verbindet sich bei Augustin weiter noch die Idee der Einsetzung Christi

---

d. Kenntn. d. Urchristentums 18 (1917) S. 84 ff.; derselbe, Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament, Basler Rektoratsprogramm 1918.— Augustinus (in der bereits oben S. 281 Anm. 1 angezogenen Ep. XXII, Patr. lat. 33, Sp. 92): „Sed quoniam istae in coemeteriis ebrietates et luxuriosa convivia, non solum honores martyrum a carnali et imperita plebe credi solent, sed etiam solatia mortuorum; mihi videtur facilius illic dissuaderi posse istam foeditatem ac turpitudinem, si et de Scripturis prohibeatur, et oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adiuvare credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosae, atque omnibus petentibus sine typho, et cum alacritate prebeantur: neque vendantur; sed si quis, pro religione aliquid pecuniae offere voluerit, in praesenti pauperibus eroget."

[1] Od. III 58, 59.

[2] Augustin sagt z. B. Sermo 42 c. 2 (Migne, Patr. lat. 38 Sp. 253): Quando dicit [Deus], Date, et dabitur vobis . . . Demus in usuram, sed Deo non homini . . . Dat de caelo, accipit in terra. Ipse dat, ipse accipit. Quasi foenus traiecticium facis. Hic das, ibi recipis; hic das res perituras; ibi recipis sine fine mansuras. Vgl. ferner Sermo 86 c. 1—4 (Migne, Patr. lat. 38 S. 523 ff.). Vgl. Falco S. 22 ff.; Alfred Schultze S. 77 Anm. 3; Schönfeld, Ztschr. d. Sav.Stift (Germ. Abt.) 42 S. 255 f.

[3] Über das römische Element im Hellenismus s. jetzt W. Otto, Kulturgeschichte d. Altert. S. 93 ff., 119 ff., der die im Text besprochene Frage allerdings nicht behandelt.

selbst auf einen Sohneskopfteil.[1] Sie hat große Bedeutung für die Rechtsentwicklung gehabt. In diesen Gedanken liegt die Wurzel für die Seelgerätsquote bei der abendländischen donatio pro anima,[2] gewiß aber auch für die Bestimmungen der byzantinischen Kaiser, die der Kirche das Drittel *εἰς ψυχικόν* zugestehen.[3]

V. In langsamem Aufsaugungsprozeß hat das Christentum unzählige Anschauungen und Einrichtungen der hellenistisch-römischen Kultur übernommen und umgestaltet.[4] Wie die

---

[1] Siehe eingehend Alfred Schultze S. 78 insbesondere zu Augustin, Sermo 86 c. 13 (Migne, Patr. lat. 38 S. 529): „Fac locum Christo cum filiis tuis, accedat familiae tuae Dominus tuus, accedat ad prolem Creator tuus, accedat ad numerum filiorum tuorum frater tuus . . . Duos filios habes, tertium illum computa: tres habes, quartus numeretur: quintum habes, sextus dicatur: decem habes, undecimus sit. Nolo amplius dicere: Unius filii tui serva locum Domino tuo . . . Dabis autem portionem unam, quam unius filii deputasti. Deputa te unum amplius genuisse. Vgl. über diese von Augustin oft wiederholte Lehre noch Sermo 355 c. 4 (Migne, Patr. lat. 39 S. 1572) und über deren Fortwirken in den Beschlüssen des Aachener Konzils von 816 c. 112 (Mon. Germ. hist. Legum sectio III, concilia, tomi II pars I S. 385 ff.) und bei Gratian c. 8 C. XIII qu. 2. Vgl. Alfred Schultze S. 78 Anm. 2.

[2] Alfred Schultze S. 79 ff. [3] Vgl. oben S. 312 Anm. 2.

[4] Vgl. etwa Wendland, Römisch-hellenist. Kultur S. 4, 50 ff., Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche S. 34 ff., Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl. 1920, S. 1 ff., Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung II (1920) S. 194 ff., v. Bezold, Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus, 1922, Ed. Stemplinger, Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen (in Immisch, Das Erbe der Alten II. Reihe 7, 1922) S. 1 ff., Pfister, Art. „Kultus" in Pauly-Wissowas Realenz. Bd. 11, v. Woess, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung (1923) S. 229 ff. — Über die Einwirkung der drei verschiedenen Rechts- und Staatsordnungen auf die Kirche s. bereits die Antrittsvorlesung von Stutz, Die Eigenkirche, Basel 1895, S. 7 ff., ferner desselben Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens I, 1 (1895) S. 4 ff. (und passim) über den Einfluß des römischen Verfassungs- und Verwaltungsrechts auf das kirchliche Recht. Siehe auch Stutz, Kirchenrecht in v. Holtzendorff-Kohlers Enc. Bd. V S. 287 ff.

Kirche die Trümmer der alten Tempel, die Säulen und Friese erneut verwandt, wie sie die christlichen Bauten oft genug auf von alters her geheiligten Stätten errichtet hat, so hat sie Jenseitshoffnungen, Volksglauben, Kultformen, Volksfeste [1] und vieles andere entlehnt und umgebildet. In diesen Zusammenhang gehört auch das christliche Seelgerät, das, dem hellenistischen Heidentum nachgeahmt, christlicher Anschauung dienstbar gemacht worden ist. Es handelt sich hierbei um ein wichtiges Kapitel des seit Dopsch' Anregungen neuerdings wieder soviel diskutierten Problems: Zusammenhang oder Zäsur zwischen Antike und Mittelalter. Zu den Elementen, die die Antike und die mittelalterliche Welt verbinden, gehört die Seelgerätstiftung, die wie kaum ein anderes Institut auf die Entwicklung des mittelalterlichen Rechts und Wirtschaftslebens eingewirkt hat.[2]

## § 39. Rückblick und Ausblick. — Hinweis auf die Seelgeräte des Mittelalters. — Gegenüberstellung der griechisch-hellenistischen und der christlich-germanischen Entwicklung

I. Blicken wir zurück. Wir haben den Totenteil im griechischen Recht von seinen Anfängen her durch die Jahrtausende hindurch verfolgt. Wir sind auch dem Seelgerät

[1] Hierher gehört z. B. die Entstehung des Rosenfestes (Pasqua rosa) aus den antiken rosalia. Vgl. hierzu Lämmerhirt, Neue Heidelberger Jahrbücher, Jahrg. VIII, 1898, S. 1 ff. — Über antiken Rosenkult s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III S. 311 ff. und Laum, Stiftungen I S. 83. — Der Fackelzug bei der altsizilischen Proserpinafeier ist, wie Papst Innocenz III. in einer Predigt erzählt, in eine Kerzenprozession zu Ehren der Jungfrau Maria verwandelt worden (Migne, Patr. lat., vol. 217 Sp. 510, dazu Lämmerhirt a.a.O. S. 1).

[2] Über die Bedeutung des Seelgeräts für das Mittelalter s. Alfred Schultze, Ztschr. d. Sav.St. (Germ. Abt.) 35 S. 79, auch Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II S. 653 ff.



bis in die christliche Zeit hinein nachgegangen. Eine fortlaufende Kette führt von den uralten Röhren zur Aufnahme der Blutgüsse und Spenden, den *βόθροι* und *ἐσχάραι* über den Gräbern zu Mykenae, von den Vasen mit offenem Fuß über den Dipylongräbern oder den Gräbern in der Nekropole al Fusco bei Syrakus, über die *νομιζόμενα* der attischen Gerichtsreden und die *θυσίαι καὶ νόμιμα* Platos hinweg bis zu dem sich immer mehr vergeistigenden Totenkult und den *μνήμη*-Stiftungen der hellenistischen Zeit, die den früher freiwillig gespendeten Kult nunmehr sichern sollen. Wir begegnen diesen Stiftungen auch in Ägypten, wobei der parallele ägyptische Brauch sich mit dem hellenistischen verbindet. Wir finden das Seelgerät in Syrien und Kleinasien wieder.

Wir sahen, wie das Christentum den Gedanken der spiritualisierten Totenspeisung vom Hellenismus übernimmt, um ihn nach Überwindung von Rückfällen noch stärker zu vergeistigen, und wie auch hier sofort die Maßnahmen zu seiner Sicherung, die Seelgeräte, auftreten.

Das hellenistisch-christliche Seelgerät hat dann die mittelalterliche Welt erobert, den Orient und im Verein mit Rom das Abendland. Vom Abendland kehrt es mit christianisierten Germanen, mit Normannen oder Kreuzfahrern auch wieder in den Orient und andere hellenistisch-byzantinisch beeinflußte Gebiete zurück, um sich dort mit den autochthonen Bildungen zu vereinigen.

II. Die Verwandtschaft zwischen den Seelgeräten der graeco-ägyptischen Papyri (oben S. 302 ff.) und den mittelalterlichen Seelgeräten des griechisch-byzantinisch beeinflußten Orients, wie sie in den Schenkungen und Testamenten etwa in Smyrna und Pathmos[1] oder in

[1] Schenkungen und Testamente aus Smyrna und Pathmos sind bei Miklosich und Müller, Acta et Diplomata Graeca medii aevi sacra et profana, 5 Bde. (1890 ff.) abgedruckt. Die Testamente sind — allerdings ohne die Seelgeräte ex professo zu behandeln — zum

Teil besprochen bei Zachariä von Lingenthal, Byzantinische Zeitschrift 2 (1893) S. 178 ff. und Ferrari, I documenti Greci medioevali di diritto privato dell' Italia meridionale, 1910, S. 107. Siehe hierzu Rabel, Ztschr. d. Sav.St. (Rom. Abt.) Bd. 31, 1910, S. 472 ff., insbesondere S. 478, sowie Bd. 30 S. 473, wo der juristische Charakter dieser Verfügungen von Todes wegen, die mit den Philosophentestamenten und den langobardischen Treuhändervergabungen auf eine Stufe zu stellen sind, zuerst richtig erkannt ist; ferner Wenger, Byzantinische Zeitschrift 20, 1911, S. 242 ff. Siehe weiter noch Ferrari, Ricerche sul diritto ereditario in Occidente nell' alto medioevo con speciale riguardo all' Italia, 1914, besonders S. 156 ff.

a) Von den in den Acta et Diplomata Graeca medii aevi aufgeführten Verfügungen von Todes wegen seien genannt: Die in den Regesten als *διαθηκῷον γράμμα* bezeichnete letztwillige Verfügung (es handelt sich um ein Testament schlechthin) *τῆς μοναχῆς Μάρθας τῆς Θρακησίνης* aus dem Kloster auf dem Berge Lembos bei Smyrna vom Jahre 1281 (Bd. IV S. 112 ff.): Z. 11 ff.: . . . „*ἔπειτα παρακατιὼν διατάσσομαι· ἐπαφίημι εἰς τὴν σεβασμίαν μονὴν καὶ ἁγίαν βασιλικὴν τῆς ὑπεράγνου θεομήτορος τῆς Λεμβιωτίσσης, ἔνθα μέλλει τεθῆναι τὸ σῶμά μου, μετὰ βουλῆς καὶ [θε]λήσεως καὶ καθαρᾶς προαιρέσεως τῆς περιποθήτου μου θυγατρός, κυρᾶς Ἄννης τῆς Ἀγγελίνης* (vgl. hierzu oben S. 183 ff.) *ὑπὲρ ψυχικῆς ἡμῶν ἕνεκα σωτηρίας τὸ χωράφιον τὸ πλησίον τοῦ τιμίου Προδρόμου* (folgt nähere Beschreibung des Grundstücks). Neben dem Handzeichen der Testatrix Martha ist auch das der Tochter Anna beigefügt. Ebenso heißt es in dem sogen. *διαθηκῷον γράμμα* des *Θεόδωρος Κομνηνὸς ὁ Βρανᾶς,* gleichfalls aus Smyrna vom Jahre 1285 (Acta et Diplomata Bd. 4 S. 114 ff.): . . . „*ἀφίημι ταῦτα* (gewisse Grundstücke) *εἰς τὴν σεβασμίαν καὶ ἁγίαν βασιλικὴν μονὴν τῆς ὑπεράγνου θεομήτορος τῆς Λεμβιωτίσσης ὑπὲρ ψυχικῆς ἡμῶν ἕνεκα σωτηρίας.*“ Auch diese Urkunde ist mit dem Handzeichen der Tochter versehen.

Der Mönch Gerontios verfügt in seinem Testament vom Jahre 1192 (Acta et Diplomata IV S. 201) über sein ganzes Vermögen (*τὰ πάντα μοι*) zugunsten des Klosters auf dem Mons Lembus bei Smyrna unter Einsetzung eines *ἐπίτροπος.* — In dem Testament des Mönches *Μάξιμος τοῦ Πλανίτου* vom Jahre 1255 (Acta et Diplomata IV S. 74) heißt es nach verschiedenen letztwilligen Anordnungen, die durch den Vater und die Brüder als *ἐπίτροποι* ausgeführt werden sollen, referierend wohl über eine frühere Schenkung im Interesse des Seelenheils (S. 75): „*τὸ δὲ πρᾶγμα ἡμῶν τὸ ὑποστατικὸν ἤγουν τὸ γονικὸν ὅλον, καθὼς καὶ προσηνέγκαμεν αὐτὸ εἰς τὸ μοναστήριον ὑπὲρ ψυχικῆς ἡμῶν σωτηρίας ἡ μήτηρ μου καὶ ἐγὼ καὶ ὁ ἀδελφός μου . . .*“

b) In diesem Zusammenhange sei auch des Testaments des Abtes Athanasios vom Kloster Athos etwa 990 (abgedr. b. Philipp Meyer, Die Haupturkunden f. d. Geschichte d. Athosklöster, 1894, S. 123—130), der *διατύπωσις τοῦ ὁσίου καὶ μακαρίου πατρὸς . . . Ἀθανασίου*, gedacht. (Zu *διατύπωσις* = Testament vgl. P. Cair. Masp. II 67151 Z. 9 ff.: *διαθηκιμαίαν βούλησιν ἐν τάξει τελευταίας ἐγγράφου διατυπώσεως* sowie P. Cair. Masp. III 67312 Z. 48, 49: *διαστολῇ* [τ]ε/*καὶ διατυπώσει*.)

Ein Seelgerät ordnet Athanasios allerdings nicht an, offenbar, weil das Hauptmotiv hierfür, das Mißtrauen, der Totenkult würde nicht geleistet werden, den Klosterbrüdern gegenüber entfiel. Er sagt nur am Schluß des Testaments S. 130 Z. 120 ff.: „*Καὶ ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἁμαρτωλοῦ ἐν πάσαις ὑμῶν ταῖς προσευχαῖς μνημονεύετε, ὅπως εὕροιμι ἔλεεος καὶ ἄφεσιν τῶν πολλῶν μου ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως.*“ (Vgl. auch S. 126 Z. 14 ff. im Anschluß an die Bestellung des *ἐπίτροπος*: *φυλάξαντος πίστιν καὶ ἀγάπην εἰς τὸν ταπεινὸν ἐμὲ καὶ ἀνάξιν . . ., οὐ μόνον ζῶντος, ἀλλὰ καὶ μετὰ θάνατόν μου*). Das Testament interessiert aber aus anderen Gesichtspunkten. Es wird ein Testamentsvollstrecker ernannt, der für den Zusammenhalt des Klosters sorgen soll. Ihm werden weitgehende Rechte bei der Wahl des *καθηγούμενος* sowie eine Kontrolle über seinen Lebenswandel und Geschäftsführung, evtl. sogar das Recht zur Anordnung einer Neuwahl übertragen (S. 128 ff.). Es wird ausgeführt, daß der *ἐπίτροπος* im Falle des Versagens des *καθηγούμενος* nach Beratung mit den als mustergültig befundenen Brüdern den Geeignetsten wählen soll, der den Zusammenhalt des Klosters verbürgt (S. 129 Z. 21: *τότε ὁ ἐπίτροπος μετὰ τῶν ἐγκριτῶν ἀδελφῶν συμβουλευόμενος καὶ τῆς οἰκείας διακρίσεως καὶ φρονήσεως ποιείτω τὴν πρόνοιαν τῆς ἀδελφότητος, προχειριζόμενος τὸν δυνάμενον πρὸς σύστασιν εἶναι τῆς λαύρας . . .*). Dem Testamentsvollstrecker werden für den Fall seines Todes Nachfolger substituiert. S. 124 Z. 27 ff. heißt es: *Ἐπὶ τούτοις δὲ ἀφίημι ἐπίτροπον τὸν κῦρ Ἰωάννην, ὃς πολὺν χρόνον κοπιάσας διηκόνησε μετὰ πάσης ἐπιεικείας καὶ ταπεινώσεως . . . καὶ μέλλων τελευτᾶν καταλιμπανέτω ἀντ' αὐτοῦ ἐπίτροπον τὸν κῦρ Εὐθύμιον, . . . καὶ αὐτὸς πάλιν μέλλων τελευτᾶν καταλιμπανέτω εἴτε ἐκ τῆς αὐτῆς λαύρας, εἴτε ἐκ τοῦ ὄρους ἐὰν εὑρεθῇ λόγιος καὶ πνευματικὸς κατὰ διαδοχὴν ἐπίτροπος, ὁμοίως καὶ ὁ καθεξῆς.* Die Art, wie hier ein Testamentsvollstrecker ernannt und Substitutionen angeordnet werden, erinnert an die einander substituierten Treuhänder oder Testamentsvollstrecker in den Philosophentestamenten (vgl. oben S. 261 ff.), hier wie dort handelt es sich darum, die Kontinuität sowie den Zusammenhalt hier des Klosters dort der Philosophenschule zu wahren. Interessant ist auch die Angabe des Athanasios

Cypern[1] auftreten, ist deutlich erkennbar. In denselben Zusammenhang gehören die griechischen Urkunden aus Unter-

daß er sich damit getragen habe, den Kaiser Nikephoros zum *ἐπίτροπος* zu ernennen, daß er aber im Hinblick auf die starke Inanspruchnahme des Kaisers nicht gewagt habe, dies zu tun (S. 125 Z. 8 ff.: *Ἔτι δὲ ἐβουλόμην τὸν βασιλέα τὸν ἅγιον καταλιπεῖν καὶ αὐτὸν ἐπίτροπον τῆς εὐαγοῦς λαύρας τῆς καθ' ἡμᾶς, ἀλλὰ τοῦτο μὲν τολμηρὸν ἡγησάμην τῷ δέει συσχεθείς, ἐπειδὴ αὐτὸς καὶ βασιλεὺς καὶ δεσπότης καὶ κύριος καὶ πατὴρ καὶ τροφεὺς οὐχ ἡμῶν μόνων . . ., ἀλλὰ καὶ πάντων χριστιανῶν τυγχάνει, ἐξαιρετῶς δὲ ὑπὲρ πάντας κοσμικούς τε καὶ μοναχούς . . . Δι' ὃ ὡς εἴρηται αὐτὸν μὲν οὐκ ἐτόλμησα τὸν ἀγαθὸν βασιλέα εἰς ἐπιτρόπου τάξιν καταλιπεῖν*). Hier gedenkt man der formelhaften Einsetzung des Königs zum Testamentsvollstrecker in den Ptolemäerpapyri (Belege bei Mitteis, Röm. Privatrecht I S. 107 Anm., Bruck, Grünhuts Zeitschr. Bd. 40 S. 38, Kreller, Erbrechtl. Untersuchungen S. 375 ff.), in altägyptischen Verfügungen von Todes wegen (Griffith, Not. zu lin. 14 von Kahun Pap. I, 1 [T. XII] S. 34) oder in der Ernennung Antipaters zum *ἐπίτροπος πάντων καὶ διὰ παντός* neben anderen *ἐπίτροποι* im Testament des Aristoteles (vgl. von Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 33 S. 531, Bruck, Schenkung auf den Todesfall I S. 146 Anm. 2).

[1] In dem Testamentsformular aus Cypern vom Jahre 1273/4 (aus dem Cod. Vatican. Pal. Gr. 367, mitgeteilt bei Giannino Ferrari in „Due formule notarili cipriote inedite“ in den Studi in onore di Biagio Brugi, 1910, S. 431 ff.), das sich als Auszug eines echten Testaments darstellt, verfügt der Erblasser wieder unter Einsetzung von Testamentsvollstreckern durch Legate an zwei Söhne und zwei Enkel und zwar, wie er hervorhebt, über sein gesamtes Vermögen (Z. 18 ff.: *ἠθέλησα διατάξεσθαι εἰς τὰ| κατ' ἐμὲ πάντα.* Z. 32 f.: *πλεῖον δέ τι| οὐχ ὑπάρχει μοι*, vgl. dazu Ferrari S. 440). Nach der auch sonst begegnenden Versöhnungsformel Z. 33: *καὶ συγχωρήσατέ μοι πάντες διὰ τὸν κύριον κἀγὼ| πᾶσιν ὑμῖν συγχωρῶς*, fährt das Testamentsformular fort (Z. 34 ff.): *ἐῶ τὴν ψυχήν μου εἰς χεῖρας τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ | καὶ τῆς ῥηθείσης ὁμοζύγου μου* (Relinquo animam meam in manibus Dei humanissimi et supranominatae uxoris meae, Ferrari S. 436). Dabei handelt es sich jedenfalls um die Anordnung eines Seelgeräts, das in dem Auszug nur nicht näher angegeben ist. Unmittelbar daran schließt sich die Einsetzung der Testamentsvollstrecker (Z. 35 ff.), unter anderem auch „per vigilare sui legati spirituali“ (Ferrari S. 442). — Über die in Cypern geltende griechische Übersetzung der „Assises de Jérusalem“ s. unten S. 328 Anm.

italien und Sizilien von der byzantinischen Eroberung bis in die Normannenzeit hinein,[1] ferner vielleicht die Seelgeräte

[1] I. Sizilien und Unteritalien bilden seit der Zeit der byzantinischen Herrschaft zwischen dem 8. bis 11. Jahrh. „un frammento dell' impero d'Oriente, col quale ha commune la storia giuridica" (Ferrari, I documenti greci medioevali di diritto privato dell' Italia meridionale, 1910, S. 142, sowie bereits Brandileone, Il diritto Greco-Romano nell' Italia meridionale sotto la dominazione Normanna, Archivio giuridico XXXVI, 1886, S. 62 ff., 238 ff., vgl. ferner Trinchera, Syllabus Graecarum Membranarum, 1865, Prolegomena). In Sizilien und Unteritalien setzt „eine ausgesprochen griechische Renaissance, eine neue Hellenisierung" ein, die auch unter der Normannenherrschaft (seit ca. 1060) weiterwirkte (Rabel, Ztschr. d. Sav.St. 31, S. 474, ferner Wenger, Byzantinische Ztschr. 20, 1911, S. 242, 252). Es wird allerdings auch der entgegengesetzte Standpunkt vertreten. Der der Wissenschaft zu früh entrissene Hans Niese (Die Gesetzgebung der Normannischen Dynastie im Regnum Siciliae, 1910) hat darzutun versucht, daß das Reichsrecht des Regnum Siciliae in die Gruppe der westfranzösischen Rechte gehört und daß der römisch-byzantinische Einfluß nur sekundärer Natur gewesen sei (weitere Literatur in dieser Hinsicht s. bei Niese S. 2 Anm. 1).

II. In unserm Zusammenhange interessiert nun eine die Seelgerätsquote behandelnde, etwa 1170 bis 1175 von Wilhelm II. erlassene Bestimmung des normannischen Rechts, deren Ursprung von den angegebenen Grundanschauungen aus verschieden beurteilt wird (vgl. einerseits Brandileone, Archivio giuridico XXXVI, S. 268 ff., andererseits Niese a. a. O. S. 145 ff.). Die Assise regum regni Sicilie (Codice Cassinese), abgedr. bei Brandileone, Il diritto Romano nelle leggi Normanne e Sveve di Regno di Sicilia, 1884, S. 119 ff., bestimmen in c. 37 unter der Überschrift „de intestatis": „Nuper ad nostri culminis pervenit audientiam quod, cum aliquis burgensium vel aliorum hominum civitatum intestatus decedit, sive filii ex eo existant sive non, res eius ad opus curie nostre capiebantur, quod admodum maiestati nostre displicuit et grave tulimus. Nos itaque, ex solita nostre benignitatis gratia, hanc pravam consuetudinem penitus resecare volentes, precipimus, ut, [I.] si quis burgensium vel aliorum locorum, qui in ipsa civitate devenerit, intestatus decesserit, [1.] si ex eo filius vel filia estiterit, ipse sui patris heres existat, et tertia pars omnium rerum eius pro ipsius anima erogetur. [2.] Si vero nulli filii ex eo existant, tunc proximiores eius tam ex linea ascendentium et descendentium quam

im Königreich Jerusalem, wenngleich hier auch die Kreuz-

---

ex latere venientium, qui de iure ei succedere debent, heredes existant, si de feudo vel de servitio non fuerit, tertia tamen parte rerum suarum pro defuncti anima distributa. [3.] Si autem filius vel filia ex eo nullus extiterit, vel alius tam ex linea ascendentium quam et descendentium, vel ex latere venientium, qui de iure ei succedere debeat, tunc etiam tertia parte, omnium rerum suarum — ut dictum est — integre pro defuncti anima prestita, residuum ad opus curie nostre capiatur. [II.] Si vero cum herede seu sine herede testatus decesserit, ultima eius voluntas in integrum observetur."

Das Gesetz verzichtet also auf das Intestatregal, das dem Fiskus bisher zugestanden hatte, und gewährt freie Testierbefugnis.

(Ein Erbrechtsregal des Fiskus begegnet auch in der im normannischen Unteritalien entstandenen Ecloga privata aucta, einer Bearbeitung älterer byzantinischer Rechtsbücher aus der Zeit etwa des Kaisers Joannes Comnenus, 1118 [abgedr. Ius Graeco-Rom. Bd. IV p. 7 ff., s. hierzu Zachariä von Lingenthal in den Rendiconti del R. Istituto Lombardo Ser. II Vol. XVIII fasc. XVIII S. 894 ff., über normannisch-byzantinische Rechtsquellen, und Geschichte des griechisch-römischen Rechts[3] S. 36 ff., 149]. Die Ecloga privata aucta enthält Tit. VII c. 2 die im byzantinischen Recht nicht vorkommende Bestimmung, daß, wer nicht Verwandten, sondern Fremden sein Vermögen zuwendet, die Hälfte dem Fiskus hinterlassen müsse: *Διατιθεμένου δὲ εἰς ξένον πρόσωπον μὴ ὑπόντων αὐτῷ πρὸς διαδοχὴν συγγενῶν, τὸ μὲν ἥμισυ μέρος καὶ μόνον τῆς αὐτοῦ περιουσίας διὰ τῆς αὐτοῦ βουλήσεως τῷ τοιούτῳ προσώπῳ δωρεῖσθαι, τὸ δὲ ἕτερον ἥμισυ μέρος τῷ εὐσεβεῖ βασιλικῷ σακελλίῳ καταλιμπανέτω.*)

Während also der Nachlaß der Intestati vor Erlaß von Assise Normanne c. 37 an den Fiskus (ad opus curie nostre) fiel, sollen nach diesem Gesetz nunmehr die Erbberechtigten folgen, und zwar zunächst Söhne oder Töchter, eventuell die Verwandten in der geraden oder der Seitenlinie, und erst, falls auch diese fehlen, der Fiskus. Für alle Fälle ist aber bestimmt, daß die tertia pars omnium rerum pro anima defuncti verwandt werden, d. h. der Kirche anheimfallen solle.

In die Constitutiones Siculae (Friedrichs II. bekannte Kodifikation vom Hoftage zu Melfi 1231), in denen zuweilen die Konstitutionen der Vorgänger aufgezählt sind (z. B. spricht lib. I § 44 von „predecessorum nostrorum assisie") ist diese Bestimmung anscheinend nicht aufgenommen worden (vgl. Niese S. 150), wohl aber findet sich dort lib. I tit. 61 § 2 (zitiert nach der Ausgabe von Carcani, Constitutiones Regum Regni utriusque Siciliae, Neapoli 1786, p. 62) eine die Bestimmung von Ass.

fahrer das inzwischen im Abendlande, insbesondere in Frank-

---

Norm. c. 37 etwas verändernde Instruktion an den „Magister Dohane de Secretis". Danach sollen die Güter der ohne Testament und ohne gesetzliche Erben verstorbenen Kleriker oder Laien in den Domanialstädten (de terra domanii) zugunsten des Fiskus versteigert, aber — und das ist für uns die Hauptsache — „tertia pars predii, pro quo vendita fuerit, pro morientis anima pauperibus erogetur" (oder wie es in der griechischen Version heißt: *καὶ τὸ τρίτον μέρος τοῦ τιμήματος ὑπὲρ τῆς τοῦ τελευτήσαντος ψυχῆς τοῖς πτωχοῖς διδόσθω*). Der Fiskus darf die Güter auch einziehen, wiederum aber „aestimatione predictae tertiae pro defuncti anima erogata".

Man erinnert sich bei diesen Bestimmungen sofort des Drittels, das nach byzantinischem Recht (s. oben S. 312 Anm. 2) *εἰς ψυχικόν* verwandt werden soll (vgl. Brandileone, Arch. giur. XXXVI S. 268, Niese a.a.O.). Es besteht allerdings der Unterschied, daß nach byzantinischem Recht das Drittel nicht erhoben wurde, falls Kinder folgten.

Für die Herkunft der Bestimmung kann dieser Unterschied allein aber nicht ausschlaggebend sein, zumal wenn erwogen wird, daß Ass. Normann. c. 37 eine Neuerung darstellt, die die Rechtslage der Kinder des Intestatus ebenso wie der Kirche, die wohl die Veranlassung zu der Reform gegeben hat, auf Kosten des Fiskus wesentlich verbessert. Dabei das byzantinische Recht nachzuahmen, lag in Sizilien nahe. Nieses Hauptargument, das Drittel, für die französisch-englische Rechtsgruppe zu vindizieren, ist auch ein anderes, das gerade im Zuge unserer Darstellung von Bedeutung ist. Er verwertet die mehrfach berührte Brunnersche These (Ztschr. d. Sav.St., Germ. Abt., 19, S. 107 ff., vgl. auch oben S. 157 ff., 181) und erklärt (S. 147): „Jenes für das Heil der armen Seele zu verwendende Drittel ist nichts anderes als der altgermanische Totenteil." Aus dem Totenteil habe sich dann in der englisch-französischen Rechtsgruppe der Freiteil entwickelt, der der Kirche gebührt hätte.

Nun ist allerdings richtig, daß die Kirche Zuwendungen für kirchliche Zwecke gefordert hat und daß diese Zuwendungen aus dem Freiteil erfolgten. Ein Recht der Kirche auf den ganzen Freiteil in Höhe eines Drittels wird in den anglo-normannischen Quellen aber nicht begründet (vgl. Rietschel, Ztschr. d. Sav.St., Germ. Abt., 32, S. 307 ff., s. auch unten S. 328 ff.).

Das Vorbild unserer Bestimmung dürfte daher in Byzanz zu suchen sein. Mittelbar gehen freilich sowohl das byzantinische Recht wie der englisch-normannische Brauch auf die oben (S. 314 ff.) angeführten Ansichten und Forderungen der Kirche zurück.

III. Zahlreiche Seelgerätstiftungen enthalten die Sammlungen griechischer Urkunden aus dem mittelalterlichen Sizilien und Unteritalien. Sie sind teilweise schon oben S. 306 Anm. 1 und S. 308 Anm. 2 benutzt worden, wobei die Seelgeräte aus vornormannischer und normannischer Zeit keine wesentlichen Unterschiede aufweisen.

Als weitere Beispiele seien noch herausgegriffen a) aus byzantinischer Zeit: Trinchera, Syllabus Graecarum Membranarum, Urkunde Nr. XXIII (S. 25), wo es in einer griechischen Schenkungsbestätigung aus dem Jahre 1032 von Landschenkungen an den Abt Basilius des Klosters von Capua heißt: *ὅπερ ἀπεχαρίσατο εἰς τὴν εἰρημένην μονὴν τοῦ ἁγίου βενεδίκτου μοσχάτος ὁ τοῦ ῥόττου ὁ ἀσχουλίτης, ὑπὲρ ψυχικῆς αὐτοῦ σωτηρίας* (quam donabat ad eandem ecclesiam sancti benedicti moschatus filius rotari, pro anima sua). — Ferner sei auf Trinchera Nr. XXXII (S. 38 ff.) vom Jahre 1040 verwiesen; dort schenkt ein Ehepaar aus Tarent der Kirche des hl. Memnon Land, wo sie auch begraben werden wollen: ... *οἱ προγεγραμμένοι σύζοιγοι λέων καὶ φλάνια οἱ τοὺς τιμίους καὶ ζωοπίους σταυροὺς ἰδιοχείρως ἡμῶν προστάξαντες* [der übliche Vermerk mit Bezug auf das Handzeichen in Kreuzform] *τὴν παρούσαν ἔγγραφον ἀμετάτρεπτον, ἀμεταμέλητόν τε καὶ καθαρὰν ψυχωφελὴ προσένεζιν καὶ ἀφιέρωσιν, τιθέμεθα καὶ ποιοῦμεν εἰς τὸν πάνσεπτον ναὸν τοῦ σωτηρίου πατρὸς ἡμῶν μέμνωνος·* ... (nos suprascripti coniuges Leo et Flavia, praefigentes honorandas et vivificas cruces propriis nostris manibus, praesentem in scriptis, irrevocabilem, nec poenitendam sinceramque et animae salutarem oblationem atque donationem condimus et facimus spectabili ecclesiae servatoris patris nostri Memnonis). — Ähnlich Trinchera Nr. XXXIV (S. 41) vom Jahre 1045; Nr. XXXIX (S. 48 ff.) vom Jahre 1052. — In einer Schenkung aus Calabrien, Trinchera Nr. XL (S. 49 ff.) vom Jahre 1053 erfolgt eine Schenkung an ein Kloster, *ἵνα εὔχεσθαι ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτήχοις ἡμῶν* (S. 50). — Zum Vergleich seien noch einige lateinische Urkunden aus Nitti di Rossi und Nitti di Viti, Codice diplomatico Barese, vol. I 1897 (Le pergamene dell duomo di Bari) hierhergesetzt, unter denen sich insbesondere auch aus byzantinischer Zeit („Periodo Greco" 952—1067) verschiedene Seelgeräte befinden. So heißt es z. B. in einer nach der Schrift und sonstigen Indizien als langobardisch anzusprechenden Schenkung aus Castello Acena bei Bari aus dem Jahre 1017, worin die Witwe Grisomila unter Zustimmung ihres Schwiegersohns ihre Morgengabe dem Abt des Klosters Turri, Nifo, schenkt: ... „quia habeo quartam portionem. pro ipso meo morgincap ... dare predicta quarta portione mea. pro anima mea ad domino nifo abbati." — Vgl. ferner z. B. noch die lateinische Urkunde ebenda Nr. 10 S. 17 vom Jahre 1021 (mit griechischem Ein-

reich eingebürgerte Institut (vgl. im Text unter III) mitgebracht haben.[1]

---

schlag), ferner Nr. XXI S. 36 vom Jahre 1046 („Concilio f. Melis de loco Capursi“, der sein ganzes Vermögen in „manus domini Nykolai gloriosi episcopi nostri seniori“, unter Vorbehalt lebenslänglichen Nießbrauchs verschenkt hatte, dann aber in Schulden geraten war, erhält auf seine Bitten einen Teil zurück). Über die germanischen Schenkungen mit Vorbehalt des Nießbrauchs vgl. Hübner, Die donationes post obitum, 1888.

b) Aus normannischer Zeit seien z. B. die Landschenkungen des Grafen Roger von Sizilien (*Ῥοκέριος κώμης καὶ τῶν χριστιανῶν βοηθός*) an Klöster genannt, abgedr. bei Cusa, I diplomi greci ed arabi di Sicilia vol. I, 1868, diplomi dei monasteri di San Filippo di Fragalà e di Santa Maria di Maniaci Nr. IV (S. 389) vom Jahre 1094 und Nr. V (S. 390) vom Jahre 1094 (?), ferner die Schenkung von Sarazenensklaven an die Kirche S. Maria in Palermo vom Jahre 1095 (?), Cusa, Diplomi della chiesa cattedrale di Palermo Nr. I (S. 1) *ὑπὲρ ψυχικῆς μου σωτηρίας καὶ ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ ἐμοῦ υἱοῦ ἰορδάνου.* — Vgl. ferner Trinchera Nr. XLIX (S. 64) vom Jahre 1086, Nr. LXVII (S. 84) vom Jahre 1099 und die oben S. 306 Anm. 1 und S. 308 Anm. 2 angeführten Seelgeräte.

[1] Seelgeräte aus dem Königreich Jerusalem enthält der Recueil des Historiens des croisades Bd. II (1843). Ich nenne z. B. die Bestätigung eines Seelgeräts des Königs Fulco III. von Jerusalem vom Jahre 1133 (Urkunde 13 S. 491): „Ego Fulco Dei gratia tertius rex Latinorum Hierusalem, ... concedo et confirmo, donum, quod Osmundus de Monte Garoy, Sancti Petri canonicus, Sancti Sepulchri canonicis pro redemptione animae suae donavit, scilicet domum unam cum bordello sibi adjacenti juxta balneum quondam dictum Tancredii. Quod si quis eam aliquando qualicumque causa auferre vel detrahere ab eis voluerit, sciat, hanc cartam sigillo nostro munitam in memoria fore aeternam ...“ Weitere Fälle: Schenkung von Häusern an die Grabeskirche durch König Fulco III. vom Jahre 1138 (Nr. 16 S. 493): „pro animabus praedecessorum nostrorum regum, necnon et propriis nostris, et parentum nostrorum, sive etiam omnium fidelium defunctorum, et maxime illorum, qui sanguinem suum, vel sudorem suum pro adquisitione Sanctae Terrae dederunt.“ Ebenso ebenda Nr. 17 p. 494 ff. (Schenkung Fulcos III. vom Jahre 1138); Nr. 19 p. 498; Nr. 20 p. 499 (vom Jahre 1139), wo es heißt: ... „ego Cecilia comitissa [Tripolis], pro salute animae domini mei Pontii comitis, et pro salute animae meae, et filii mei Raimundi comitis, ipso filio meo assentiente (!), rogatu etiam a rege Hierosoly-

Es sei schließlich der Vermutung Raum gegeben, daß

---

mitarum Fulcone et a regina Milissende, concessi in perpetuam elemosynam, in manu Wlgrini, prioris Montis Peregrini, canonici Sancti Sepulcri, ut quicumque voluerint coquere in furno quem habent canonici praefati Sancti Sepulcri apud Montem Peregrinum, libere et sine omni calumnia coquant. Hanc concessionem fecimus ego et filius meus, comes Raimundus ...“ — Ferner Nr. 27 p. 508, 509 (Privilegium Raimundi, comitis Tripolitani, de confirmatione quorundam donorum vom Jahre 1143 „pro remedio animarum nostrarum.“) Weiter Nr. 28 p. 509 ff., Nr. 29 p. 511 (Privilegium Gualterii, Cesareae domini, de dono et concessione casalis de Feaisse vom Jahre 1145) und andere. Vgl. auch oben S. 309 Anm. 1.

Hinsichtlich des Ursprungs des im Königreich Jerusalem geltenden Rechts, das ja auch in Cypern galt (vgl. oben S. 321 Anm.), der „Assises de Jérusalem“, einer Sammlung von Gewohnheitsrecht und Praxis, die im 12. oder in der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts im Königreich Jerusalem und Cypern zusammengestellt wurde (Ausgaben von Comte Beugnot im Recueil des historiens des croisades, Lois, tome I (1841), II (1843), griechische Version nach einem Codex vom Berge Athos aus dem 16. Jahrhundert, abgedr. bei Zachariä von Lingenthal, Anhang zur Historiae Iuris Graeco-Romani delineatio, Heidelbergae 1839, p. 139 sq.), erheben sich ähnliche Fragen wie bezüglich des normannischen Rechts in Sizilien (s. die vorige Anmerkung). — Die Assises de Jérusalem enthalten mehrfach einschränkende Bestimmungen über Seelgeräte, was für ihre Häufigkeit spricht. So heißt es in den sog. „Assises de la haute cour de Jérusalem“ und zwar im „Livre de Jean d'Ibelin“ (13. Jahrh.), s. hierzu Beugnot, Rec. des historiens des croisades (Lois, tome I p. 21 not. 2) Ch. CCXXXIV bis 4 (a.a.O. S. 372): „Qui aliene tot son fié ou partie de son fié sanz l'otroi de son seignor et autrement que par l'assise ou l'usage dou reaume de Jerusalem, et le met en mains de genz d'iglise ou de religion, ou de communes, le seignor de qui il tient celui fié puet prendre et avoir ce que il a aliéné et tenir et user come de sone chose.“ (Siehe hierzu Beugnot Anm. b, der die Bestimmung darauf zurückführt, daß der Übergang von Lehen an die Kirche oder religiöse Gemeinschaften aus militärischen Gründen unerwünscht war. „L'assise n'interdisait pas l'aumône; elle se bornait à exiger l'octroi du seigneur et l'accomplissement des formalités ordinaires, sans doute pour que les donateurs ne pussent pas faire d'aumônes pures, c'est-à-dire déchargées de tout service féodal, libéralités qui auraient diminué les moyens de défense du royaume de Jérusalem.“) Ebenso „La clef des Assises de la Haute Cour du

auch die Stiftungen des Islam (waḳf) das Vorbild des christlich-byzantinischen Seelgeräts nachahmen.[1]

III. Für die abendländisch-germanische Entwicklung hat sich bekanntlich die auch hier berührte Streitfrage erhoben, ob das Seelgerät autochthon in Anlehnung an den Totenteil entstanden ist oder ob Christentum und römisches Recht das Seelgerät mitgeschaffen haben.

Vom Standpunkt der griechisch-hellenistischen Entwicklung fällt, wie ich meine, auch Licht auf die germanischen Zusammenhänge. Im griechisch-hellenistischen Recht handelte es sich um eine langsame organische Entwicklung: Totenteil und Totenkult nach der Bestattung stehen zunächst nebeneinander. Zwischen beiden bestanden von Haus aus zwar enge Beziehungen, hier wie dort handelte es sich

---

Royaume de Jérusalem et de Chypre" CLXXXVII und CLXXXVIII (Rec. des historiens des croisades, Lois I p. 593). — Siehe ferner im „Abrégé des Assises de la Cour des bourgeois" Ch. XXXVIII (Rec. II p. 269): . . . „E sachés que ce il le vozist douner perpetuaument à ce que les rentes doudit heritage soient de l'Iglize ou pour messes chanter ou ci faites chozes, il ne le peut faire, ne la cour le souffriroit, sans le coumendement dou chief seignor." Weiter „Bans et ordonnance des Rois de Chypre" Nr. 18 von 1305 (Rec. II p. 366): „Et se aucun viaut douner ses borgesies, heritage ou rentes, par enci que de lor rente l'on doie tenir prestre pour chanter messes ou por douner aumones, le visconte ne le doit souffrir sans le congé dou roi." — Eine cyprische griechische Übersetzung, die „*Ἀσῖσαι τοῦ βασιλείου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ τῆς Κύπρου*" s. bei *K. N. Σάθας, Μεσαιωνίκη βιβλιοθήκη ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς ἱστορίας*, Bd. VI, 1877, S. 1 ff. (Über cyprische Testamente s. oben S. 321 Anm. 1.)

[1] Die Frage der Entstehung der Islamischen Stiftung ist m. W. noch nicht behandelt. Siehe im übrigen über die Waḳf-Stiftungen Juynboll, Handbuch des Islamischen Gesetzes nach der Schafiitischen Schule, 1910, S. 276 ff. Sachau, Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre, 1897, S. 605 ff.; Kohler, Rechtsvergl. Studien (1889) S. 132 ff. und dort Angeführte. Über das Verhältnis des Islam zur Antike s. C. H. Becker, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Islamstudien I, 1924, S. 34 ff.

um Versorgung der Toten. Der Totenteil ist aber verhältnismäßig früh bis auf geringe Überreste abgestorben, während der Totenkult nach der Bestattung, wenn auch vielfach in immer mehr vergeistigter Form erhalten blieb. Auf Entstehung und Weiterbildung des Seelgeräts hat der Totenteil keinen Einfluß gehabt. Das Seelgerät ist, wie wir sahen, erst ein Produkt der hellenistischen Epoche, die der europäischen Kulturentwicklung auch hier ihre Signatur aufgedrückt hat.

Im germanischen Recht erwächst das Seelgerät nicht von innen heraus in organischer Entwicklung. Hier beruht das Seelgerät auf christlichem Import. Fremde Gedanken, das Ergebnis reifster antiker Kulturentwicklung, dringen hier in einem jugendlich frühen Entwicklungsstadium ein, in dem Totenteil und Totenkult noch nebeneinander in voller Blüte stehen.

Auch hier hat die Kirche an die heidnischen Bräuche angeknüpft und sie in ihrem Sinne umgestaltet. Sie hat die altgermanische Sitte der Totenbeigaben und des Totenkults nach der Bestattung, das sacrilegium ad sepulcra mortuorum,[1] die oblationes, quae in quibusdam locis ad sepulcra mortuorum fiunt[2] schon in fränkischer Zeit be-

[1] Indiculus superstitionum et paganiarum c. 1 MG Cap. I S. 223; vgl. Schreuer, Ztschr. f. vgl. Rechtsw. 34 S. 11 Anm. 3. Siehe auch W. Schönfeld, Ztschr. d. Sav. Stift. (Germ. Abt.) 42 S. 249 f.

[2] Burchard von Worms (Decreta, lib. XIX Cap. 5) bei J. Grimm, Mythologie III[4] S. 407. Die Synode von Trier (1310) Cap. 54 verbietet noch ausdrücklich die Leichenschmausereien (v. Hefele, Conciliengesch. Bd. VI, 2. Aufl. v. Knöpfler, 1890, S. 419). Von älteren abendländischen Konzilien kommt für den Kampf gegen den heidnischen Totenkult u. a. in Betracht die Synode von Elvira (vom Jahre 306) Can. XXXIV (v. Hefele Bd. I, 2. Aufl. 1873, S. 168): Cereos per diem placuit in coemeteris non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt. Qui haec non observaverint, arceantur ab ecclesiae communione. (Der Brauch, Lichter auf den Gräbern anzuzünden, ist übrigens noch heut verbreitet, wovon man sich z. B. am Allerseelentage in Nordböhmen überzeugen kann). — Über die

kämpft und zugleich in „Seelenspeise, als geistliche Hilfe für den Toten“,[1] in Seelgerätstiftungen umgewandelt.

So ist es gekommen, daß im germanischen Recht der materialistische Totenteil in seiner primitiven Gestalt und das vergeistigte Seelgerät zeitlich nebeneinander stehen. Hier liegt der tiefere Grund für das Mißverständnis der Theorie, die die Seelgerätsquote aus dem Totenteil entstehen läßt. Dinge, die in Griechenland durch weite Zeiträume getrennt sind, stehen hier dicht nebeneinander. In gewisser Hinsicht wiederholt sich allerdings auch im germanischen Recht dieselbe Entwicklung wie im griechischen. Das Seelgerät wird an den Totenkult angelehnt. Aber die Entwicklung kommt von außen und ist zusammengedrängt auf kurze Frist.

Was in der griechisch-hellenistischen Rechts- und Religionsgeschichte in mehr als tausend Jahren organisch und ruhig reifen konnte, ist der germanischen Entwicklung von außen und rasch aufgezwungen worden. Die Entwicklungen vieler Jahrhunderte schieben sich hier zusammen und übereinander.

---

Verbreitung der Leichenmahlzeiten s. noch Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I (1867) S. 203 ff.

[1] Vgl. Schreuer Bd. 34 S. 11 und die dort Anm. 6 Zitierten, ferner Alfred Schultze, Ztschr. d. Sav.Stift., Germ. Abt., 35 S. 82 ff.; Georg Schreiber, Ztschr. d. Sav.Stift., Kan. Abt., 5 S. 439.

# NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN

*Zu S. 4 Anm. 4.* Genannt seien noch die allerdings veralteten und der Ergänzung bedürftigen Schriften von Weinhold, Altnordisches Leben (1856) S. 474 ff., insbesondere S. 493 ff., ferner Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften Bd. 29 (1859) S. 117 ff., Bd. 30 S. 171 ff.

*Zu S. 6 Anm.* Folgende Bücher waren mir unzugänglich: Edith Hayward Hall, Excavations in Eastern Crete (1912); Evans, The deposit of Hagios Onuphrios in „Cretan Pictographs"; Glotz, La civilisation égéenne (1923, aber erst 1924 herausgekommen. Letzteres Buch wurde von der Berliner Staatsbibliothek trotz mehrmaliger Bestellung, zuletzt im November 1925, als „noch nicht verleihbar" bezeichnet).

*Zu S. 27 Anm.* Über babylonische Totenbeigaben s. noch F. Jeremias, Semitische Völker in Vorderasien, in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I[4], Lieferung 8 (1925) S. 587.

*Zu S. 34 Anm. 1.* Zu der dort angeführten Literatur sind noch hinzuzufügen: Carlo Pascal, Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell' antichità classica, 2 vol., Catania 1912; Martin P. Nilsson, Die Griechen, in Chantepie de la Saussaye, Handbuch der Religionsgeschichte II[4], 5. Lieferung (1925) S. 296 ff.; Émile Jobbé-Duval, Les morts malfaisants „Larvae, Lemures" d'après le droit et les croyances populaires des Romains, Paris 1924. C. Clemen, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, 1920. Einschlägiges ferner bei Theodor Wilhelm Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen, Stuttgart 1924, S. 66 und bei J. Klapper, Schlesische Volkskunde, 1925, S. 212 ff.

*Zu S. 36 Anm. 2.* In diesen Zusammenhang gehört auch die Strafe der Versagung des Begräbnisses. Über diese handelt „Jobbé-Duval, Les morts malfaisants „Larvae, Lemures" d'après le droit et les croyances populaires des Romains, 1924, insbesondere „Appendice" S. 217 ff.: „la peine de la privation de sépulture dans le droit privé."

*Zu S. 37 Anm.* Über den Glauben an die „revenants" s. noch Jobbé-Duval, Les morts malfaisants S. 236 ff., sowie ebenda S. 104 ff. über „dangers que les larvae ou lemures font courir aux vivants".

*Zu S. 40 Anm. 3.* Unter den juristischen Schriften, die sich mit dem rechtlichen Inhalt der homerischen Epen beschäftigen, ist neuestens noch anzuführen: Steinwenter, Die Streitbeendigung durch Urteil, Schiedsspruch und Vergleich nach Griechischem Rechte, 1925, S. 29 ff.

*Zu S. 43 Z. 9.* Statt *ἐξεναρίξειν*, lies: *ἐξεναρίζειν.*

*Zu S. 54.* Vgl. noch Caesar, Bellum Gallicum VI c. 23, 6 (von den Germanen): „Latrocinia nullam habent infamiam, quae extra fines

cuiusque civitatis fiunt"... — Im 12. Jahrhundert unternahm noch ein gewisser Etheler in Holstein einen solchen Zug (vgl. Schröder-v. Künßberg, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte[6] I S. 43).

*Zu S. 54 Anm. 2.* Siehe hierzu auch den von B. Haussoullier, Traité entre Delphes et Pella, étude de droit grec, Paris 1917, edierten Rechtshilfevertrag zwischen den beiden genannten Städten (dazu Partsch, Ztschr. d. Sav.Stift. [Rom. Abt.] 43, 1922, S. 578) Nr. I B Z. 4 ff., wo es (mit der Lesung von Partsch a.a.O. S. 579) heißt: *Aἰ δὲ κ[α ⟨ἅπτ-⟩/ατα[ι ἀγ]μένων, ἀποτινέτω ἐπιτίμιον ἑκα[τὸν δραχμὰς καὶ μη⟨δενὶ ἐξέστω⟩ / ὠ]νεῖσθαι.* Es wird also der Erwerb von Piratengut unter Verbot gestellt. Während nach den Stadtrechten sonst nur inländisches Privateigentum geschützt ist und das im Auslande geraubte Gut rechtmäßig erworben werden kann, sichern sich die vertragschließenden Städte gegenseitig den Schutz ihres Privateigentums zu (Partsch a.a.O. S. 581 f.).

*S. 57 Anm.* Bei dem Zitat aus Thomas Magister Ecloga (Ritschl) lies statt v. *δοῦλος*: v. *δοῦλοι*. Bemerkt sei, daß auf das verschwommene Zitat dieses späten Lexikographen kein allzu großes Gewicht zu legen ist.

*Zu S. 60 und S. 61 Anm. 4.* Nachträglich gelangt das geistvolle Buch von Laum, „Heiliges Geld, eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes", Tübingen 1924, zu meiner Kenntnis. Zu Laums für das vorliegende Buch nicht in Betracht kommender Grundthese, wonach „der Kult als Schöpfer normierter Entgeltungsmittel" zu betrachten sei, kann hier nicht Stellung genommen werden. In unserem Zusammenhange interessiert aber, daß auch Laum S. 13 ff. (im Anschluß an Bücher, E. d.V.W.[13]. S. 62 ff.) auf den Geschenktausch als Quelle des Handels hinweist. (Siehe auch noch diese Nachträge zu S. 142, 145, 315.)

*Zu S. 82 Anm. 4.* Zum *δοῦλος χωρὶς οἰκῶν* s. neuerdings Latte, Gnomon, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft I. Bd. (1925) Heft 5 S. 256.

*Zu S. 83 Z. 4.* Statt Od. XXI V 205—207 lies: v. 205—207.

*Zu S. 86 ff., insbes. S. 86 Anm. 3:*

**Zum Eigentumserwerb durch Raub (mit dem Speer)**

I. Oben (S. 41 ff., 75 ff.) ist ausgeführt worden, daß das griechische Individualeigentum aus dem Selbsterwerb, und zwar vornehmlich aus dem gewaltsamen, dem Raube, erwachsen ist. Die Griechen haben von Haus noch keine Bezeichnung für das abstrakte Rechtsverhältnis des Eigentums, sie sprechen nur konkret von den beherrschten Sachgütern (S. 67) als den *κτήματα, κτέρεα, αὐτόκτητα*, d. h. vom Selbsterwerb, insbes. aus dem Raub.

In Ergänzung der oben S. 70 f. und S. 90 Anm. 2 angeführten germanischen Analogien sei auch auf die Etymologie des Wortes

„Raub" hingewiesen (vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch v. Raub, Bd. VIII Sp. 210 ff.).

Raub (ahd. *roup*, *roub*, mhd. *roup* mit dem Plur. ahd. *rouba*, mhd. *roube* und *rõube*, ags, *reáf*, friesisch *râf*) gehört zu dem Verbum altnord. *rjufa* zerreißen, auseinanderreißen, ags. *reófan*, brechen, zerreißen, zerstören. Es wird als urverwandt dem lat. *rumpere* betrachtet (vgl. außer Grimm a.a.O., Walde, Lat. etym. Wb.[2] Art. *rumpo*, Kluge, Etym. Wb. der deutschen Sprache[9] Art. Raub). Die allgemeinste Bedeutung ist „die der gewaltsamen Entreißung".

Die Beute bilden namentlich Rüstung und Gewand, die dem Besiegten oder Beraubten abgezogen werden (vgl. das griechische ἐξεναρίζειν, oben S. 43). So kommt das Wort „Raub" auch zu der Bedeutung „Rüstung" (ags. *reáf* und „Gewand"). In den späteren deutschen Dialekten hat sich diese Bedeutung nicht fortgesetzt, wohl aber in den romanischen Sprachen, wo das Wort „Raub" in diesem Sinne früh entlehnt und noch heute in der Bedeutung von „Gewand" festgehalten worden ist. Hierher gehören das italienische *roba*, spanisch *roba* und *ropa*, portugiesisch *rouba* und *roupa*, französisch *robe*, Kleid, Gewand (Diez, Wb. d. rom. Spr. 1, 354, Grimm a.a.O. Sp. 211, Kluge a.a.O.).

II. Weiter sind in diesem Zusammenhange zwei Stellen des Hildebrandslieds von Bedeutung.

Der alte Hildebrand versucht seinen Sohn Hadubrand, der ihn zum Kampfe herausgefordert hat, zu besänftigen, indem er ihm v. 33 ff. Armringe, die er sich vom Arme windet, zum Geschenk anbietet. Aber Hadubrand antwortet (Text nach Müllenhoff-Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.—XII. Jahrhundert, 1864, S. 3) v. 37 ff.:

„mit gêrû scal man geba infâhan,
ort widar orte."

Das bedeutet (in der Übertragung von Simrock):

„Mit Geeren (Speeren) soll man Gabe empfahn,
Schärfe wider Schärfe."

Hier begegnet wieder die uns vom griechischen Recht (oben S. 86 Anm. 3) her geläufige Auffassung, daß der Selbsterwerb mit Gewalt, insbesondere δουρί, d. h. mit dem Speer, als der Ur- und Hauptfall des Eigentumserwerbs angesehen wird. Auch die Römer (Gaius IV, 16, II, 69) betrachten die Lanze noch als Symbol des iustum dominium (vgl. oben S. 86 Anm. 3).

Charakteristisch ist auch die Antwort des alten Hildebrand v. 55—57:

[55] „doh maht du nu aodlîho, ibu dir dîn ellen taoc
in sus hêremo man hrustî giwinnan
rauba birahanen, ibu du dâr ênic reht habês.“ —

Das heißt in der Simrock'schen Übertragung:

„Doch magst du nun leichtlich, wenn dir langt die Kraft,
Von so ehrwürdigem Mann die Rüstung gewinnen,
Den Raub erbeuten, hast du irgend Recht dazu.“

Hier wird wieder, wie soeben ausgeführt, die im Kampfe erbeutete Rüstung als „rauba“, als Raub, bezeichnet. —

III. Illustrationen zum Raub oder der Erbeutung des Gewandes, der „rauba“ in diesem Sinne, bieten die von griechisch beeinflußten Malern stammenden oskischen Grabbilder aus der Gegend von Capua, die allerdings erst etwa aus der Mitte des 4. Jahrh. v. Chr. stammen. (Sie sind gesammelt und publiziert von Weege, Oskische Grabmalerei, Jahrbuch des Archäolog. Instituts XXIV, 1909, S. 103 ff.) Auf den Grabgemälden ist je ein langsam heimreitender Reiter dargestellt, mit dem Speer über der Schulter, an dem ein — offenbar erbeutetes — Gewand (Chiton), zuweilen mit einem Gürtel hängt. In einzelnen Fällen weisen die Chitone deutlich gemalte Blutspuren auf. In den Gräbern dienen diese Darstellungen eines im Leben häufigen Vorgangs der Verherrlichung der Toten (Trophäenträger). —

IV. Man begreift die Üblichkeit des Gewandraubes und die Bedeutung, die man ihm in primitiven Zeiten beimaß, wenn man sich an Zustände erinnert, die wir in Deutschland erst vor kurzem erlebt haben. Als die Textilien gegen Ende des Weltkrieges und während der Inflation sehr knapp und teuer geworden waren, waren Einbrüche und Raubanfälle, bei denen es gerade auf die Erbeutung von Kleidern abgesehen war, an der Tagesordnung. Kriegs- und Nachkriegszeit ließen ja auch in anderen Beziehungen manchen Rückfall in primitive Zeiten erkennen.

*Zu S. 108 Anm. 3.* Statt „vorige Anm.“ lies S. 107 Anm. 1.

*Zu S. 111 Anm.* Siehe jetzt noch Planitz, Grundzüge des deutschen Privatrechts, in Kohlrausch-Kaskels Enzyklopädie, 1925, S. 149 ff.

*Zu S. 115 Z. 6 von oben.* Statt V lies IV.

*Zu S. 116 Anm. 3 am Ende.* Die noch in später Zeit erkennbaren Nachwirkungen des Heergewätsgedankens im byzantinischen Recht finden ein entwicklungsgeschichtliches Gegenstück in Deutschland, wo Heergewäte und Gerade noch lange aus dem Nachlasse ausgeschieden und zum Gegenstande einer Sondererbfolge gemacht wur-

den (vgl. Klatt, Das Heergewäte S. 75 ff., 96 ff.; ferner Schröder-v. Künßberg, Deutsche Rechtsgeschichte I S. 77 ff., 339, 807). Ich verweise ferner auf das Preußische Allgemeine Landrecht II, 1 §§ 503 ff., die aber nach § 500 nur mangels hinreichender Bestimmungen in den Provinzialgesetzbüchern und Statuten gelten sollten (dazu Dernburg, Preuß. Priv.R.[4] III S. 304 ff.).

Im Adelsrechte des Schlesischen Provinzialrechts finden sich Überreste des Heergewätes ebenfalls noch bis ins 19. Jahrhundert hinein (vgl. A. Wentzel, Das jetzt bestehende Provinzialrecht des Herzogtums Schlesien und der Grafschaft Glatz, im Auftrage des Wirkl. Geheimen Staats- und Justizministers von Kamptz ausgearbeitet, Breslau, 1839, Bd. I S. 100 ff.: „Von der Sukzession in Gerade, Niftel und Heergewäthe"). So heißt es z. B. im Partikularrecht des Fürstentums Breslau (§ 199, Wentzel S. 45): „Beim Adel findet die abgesonderte Erbfolge in Heergewäthe und Niftel-Gerade statt." Ebenso in den Partikularrechten des Fürstentums Trachenberg (§ 258, Wentzel S. 63), der Standesherrschaft Militsch (§ 259, Wentzel S. 63), im „gemeinsamen Partikularrecht der Fürstentümer Glogau, Liegnitz, Wohlau, Sagan und Carolath-Beuthen" (§§ 268, 269, Wentzel S. 66).

Im Partikularrecht der Fürstentümer Schweidnitz und Jauer (§ 234, Wentzel S. 55) werden als zum Heergewäte gehörig aufgezählt: „1. der Petschier-Ring, 2. das beste Roß gesattelt und gezäumt, 3. die beste Rüstung mit zugehörigem Ringzeug, 4. die Seitengewehr, 5. das beste Kleid, 6. ein Gebett Betten, 7. ein Tisch-, 8. ein Handtuch, 9. eine zinnerne Schüssel, 10. ein Teller, 11. ein silberner Löffel, 12. ein zinnernes Becken oder Gießkanne, 13. ein zinnernes Gießkännel, 14. eine Fischpfanne, 15. ein Bratspieß, 16. ein Rost, 17. ein Kessel, 18. eine kupferne Flasche, 19. eine goldene Kette (wofern zu erweisen, daß der Verstorbene, wenn er Soldat gewesen, dieselbe in einem Kriegszuge über oder unter der Rüstung geführt habe) gehört auch zum Heergeräthe. Welches aber von den obbemeldeten Stücken nach des Verstorbenen Tode nicht vorhanden ist, kann auch nicht gefordert werden." — Wie deutlich sind hier die Nachwirkungen des uralten Grabinventars noch im 19. Jahrhundert erkennbar!

Ähnlich lautet das Heergewäts-Inventar des „Partikularrechts des Fürstentums Münsterberg-Frankenstein" (§ 240, Wentzel S. 58), wo noch hinzutreten: „Nr. 2, das beste Paar Pistolen", ferner „Nr. 5, der beste vollständige Anzug von Fuß bis auf den Kopf, wozu auch ein Hemde, Halsbinde, Schnupftuch, Gürtelschnalle, der beste Hut, Stiefel und Sporen gehören, jedoch nicht goldene Ketten, Armbänder und andere Kleinodien, als welche beim Erbe oder Nachlaß verbleiben" usw. — Ebenda

heißt es — anders wie im byzantinischen Recht (vgl. oben S. 116) — in § 241 (Wentzel S. 58): „Der Kriegsdienst gibt bei der Erbfolge in das Heergeräth keinen Vorzug."

*Zu S. 131 letzte Zeile des Textes.* Statt: Peleponnes lies: Peloponnes.

*Zu S. 134 Anm.* Dort habe ich die die Begräbnislast regelnde Bestimmung des § 39 des Syrisch-römischen Rechtsbuchs besprochen. Ich habe dabei ausgeführt, daß unter den in dieser Bestimmung erwähnten, mit den Toten begrabenen Gegenständen wohl die zur Beisetzung notwendigen Sachen, u. a. die Funeralgewänder, zu verstehen seien. Die Kosten dieser Gegenstände müssen so hoch gewesen sein, daß eine Regelung hinsichtlich ihrer Verteilung erforderlich war. Als Beweis habe ich auf die kostbaren Funeralgewänder hingewiesen, die in den koptischen Gräbern gefunden worden sind, ferner auf das zeitlich und örtlich mit dem syrisch-römischen Rechtsbuch gut vereinbare Testament des Syrers Ephraem, das sich gegen den Begräbnisluxus wendet und dabei gerade die „splendida vestimenta" hervorhebt. Nachträglich finde ich nun ein Streitgedicht des christlichen Dichters Commodianus, das ebenfalls in diesen Zusammenhang gehört. Commodianus ist etwa zwischen 250 bis 350 n. Chr. anzusetzen (vgl. Jülicher, Art. Commodianus bei Pauly-Wissowa IV Sp. 774), er lebte also zur Zeit der Entstehung des Syrisch-römischen Rechtsbuchs (über die Entstehungszeit s. oben S. 133 Anm.). In Commodians „Instructiones" II 32 befindet sich ein Akrostichon: „De pompa funebre", welches (nach der Ausgabe von Ludwig) beginnt:

„De funeris pompa sollicitus esse qui quaeris,
Erras Dei seruus, adhuc et in morte placere,
Pro! exanimum corpus ornari funestum.
O uanitas uera, cupere defunctis honorem!" ...

Hier wird also ebenfalls dagegen geeifert, „exanimum corpus ornari funestum". — Daß Commodian in Gaza in Syrien geboren worden ist oder sonst mit dieser Stadt in Verbindung steht (wegen des Schlußgedichts der Instructiones: „nomen Gazaei" II 39), steht allerdings nicht fest. War dies wirklich der Fall, dann stünde er dem Syrisch-römischen Rechtsbuch ebenso nahe wie Ephraem. Commodians Dichtungen scheinen aber zu zeigen, daß er, wenn er auch vielleicht des Griechischen kundig war, eher der abendländischen Kultur angehört hat (Jülicher a.a.O.). Manche nehmen an, daß er in Nordafrika gelebt habe (vgl. Dornbart in Haucks Realenzyklopädie[3] Bd. IV S. 251). Auf alle Fälle geht auch aus diesem christlichen Schriftsteller hervor, daß zur Zeit, als das Syrisch-römische Rechtsbuch entstand, in christlichen Kreisen ein erheblicher Begräbnisluxus hinsichtlich der Totenausstattung,

insbesondere auch hinsichtlich der Funeralgewänder, üblich gewesen sein muß. (Vgl. übrigens noch Z. 57 des Testaments des Bischofs Abraham von Hermonthis vom Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr., Lond. I Nr. 77 = Chrest. II 319, wo unter den Dingen, die *κατὰ τὸν ἐπιχώριον νόμον* ausgeführt werden sollen, ausdrücklich die *περιστολή*, das Leichenkleid, aufgezählt wird.) Damit dürfte unsere oben vertretene Ansicht eine weitere Stütze erhalten, daß in der angegebenen Stelle des Syrisch-römischen Rechtsbuchs nicht etwa an den alten Totenteil oder seine Residua, die geringwertigen Amulette, die Puppen in Kindergräbern, die besonders häufigen Öllämpchen aus Thon und dergl. zu denken ist (bei denen es sich übrigens nicht mehr um den Ausdruck der alten Auffassung von der rechtlichen Notwendigkeit des Totenteils, sondern um Mitgaben aus Zärtlichkeit und Pietät handelt [vgl. auch oben S. 142 II], wie sie auch heute noch vorkommen). Es dürfte sich vielmehr um eine Vorschrift handeln, die die Aufbringung der Kosten für die zur Beisetzung notwendigen Gegenstände (vgl. auch oben S. 92 Anm. 3) regelt.

*Zu S. 142.* Über den Ersatz der Menschenopfer durch Tieropfer und die Ablösung der wertvollen Opfergaben durch Symbole im Götterkult s. jetzt noch Laum, Heiliges Geld, im Rahmen seiner Theorie von der Entstehung des Geldes (s. zu diesem Buche diese Nachträge zu S. 60 und 61 Anm. 4) S. 81 ff.

*Zu S. 144 Anm. 5.* Bei der Beisetzung der soeben verstorbenen Königin Alexandra von England war (laut „Schlesische Zeitung" vom 25. November 1925 Nr. 554) das Zimmer, in dem die Königin aufgebahrt lag, rot ausgeschlagen. Der Leichnam war mit einer roten Prunkdecke belegt. Ob hier Zusammenhänge mit der auf die blutigen Totenopfer und Leichenspiele zurückgehenden roten Totenfarbe bestehen, möge hierdurch zur Diskussion gestellt werden.

*Zu S. 145 Anm. 2.* In Aristophanes Ranae v. 140 werden, wie oben angegeben, ausnahmsweise zwei Obolen statt des sonst üblichen einen Obolos als Sold für den Totenfergen erwähnt. Becker-Göll, Charikles III S. 118, erklären die Zahlung der zwei Obolen, wie bemerkt, damit, daß Dionysos den Xanthias bei sich habe, also für zwei bezahlen müsse. Radermacher (Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften Bd. 198, 1922, S. 108) führt in ansprechender Weise aus, dies geschehe nur, „um einige Witze zu ermöglichen. Zwei Obolen sind zugleich der typische Sold der attischen Demokratie (Theatergeld, Richterentlohnung), und da ihr sogen. Schöpfer, Theseus, eine berühmte Fahrt in die Unterwelt machte, so muß er die zwei Obolen auch drunten eingeführt haben." Weiß, Griechisches Privatrecht I S. 147 Anm. 34 meint, „daß man sich der Widerrechtlichkeit seines Handelns bewußt ist, und des-

wegen ein Duplum leistet". Gegen diese zu formalistische Konstruktion neuestens Latte, Gnomon, Kritische Zeitschrift für die ges. klass. Altertumswissensch. 1925, S. 258 Anm. 2. — Was sich der Dichter bei den zwei Obolen gedacht hat, dürfte sich mit mathematischer Sicherheit nicht beweisen lassen. Für unsere Darstellung genügt, daß sich der Doppelobolos nicht nur in der Literatur, sondern auch in den Gräbern sonst nirgends nachweisen läßt. — Bei dieser Gelegenheit sei auch auf Laum, Heiliges Geld S. 122 ff. hingewiesen, der die Rolle des Obolos im Götterkult behandelt und — entsprechend seiner Theorie von der Entstehung des Geldes (vgl. oben den Nachtrag zu S. 60) — die ansprechende Hypothese aufstellt, daß die Obolosmünze an die Stelle einer „Fleischportion am Spieß" getreten sei, deren Wert sie später repräsentiert habe. Solche an kleinen Spießen gebratene Fleischstückchen sind ja auch noch bei den heutigen Griechen üblich, wovon ich mich z. B. bei einem von meinem Freunde Demetrius Pappulias veranstalteten Mahle überzeugen konnte. Man könnte daran denken, Laums Hypothese auch für den Totenkult zu verwerten und auch hier, analog wie im Götterkult, Ersatz der Fleischportion durch entsprechende Münze anzunehmen. Es ist indessen zu erwägen, daß der Obolos in den Gräbern ja erst im 4. und 3. Jahrh. v. Chr. aufzutreten beginnt (vgl. oben S. 145), also zu einer Zeit, in der man schon lange zur Geldwirtschaft übergegangen und der Obolos eine geläufige Münze geworden war.

*Zu S. 146.* Daß die einfachere „geometrische" Kultur seit der dorischen Wanderung im Gegensatze zu der prachtliebenden, z. T. ägyptisch beeinflußten (vgl. oben S. 7 Anm. 2, 17, 26 ff.) Kultur der kretisch-mykenischen Zeit auch bei den Grabbeigaben zum Ausdrucke gelangt, ist bereits in der Vorbemerkung zum II. Buch (§ 19, S. 119 ff.) hervorgehoben worden. Den demokratischen Gesetzgebungen erscheinen aber auch diese geminderten Beigaben noch zu hoch.

*Zu S. 153 Anm. 4.* Nach der soeben erschienenen Schrift von Biesinger, Gesetze Platos, Beiheft zu „Klio" Bd. 17, sind Platos Nomoi auch von attischen Vorbildern beeinflußt.

*Zu S. 157 Anm. 1.* K. Rauch ist für die Brunnersche Theorie der Entstehung des Seelgeräts aus dem Totenteil auch in der Sav.Ztschr., Germ. Abt., Bd. 38, 1917, S. 285 eingetreten.

*Zu S. 158 Anm. 2.* Zum Ausdruck „Seelgerät" s. auch noch Laemmer, Institutionen des katholischen Kirchenrechts², 1892, S. 689.

*Zu S. 161 Anm. 2.* Statt IG XIII, 3 Nr. 329 S. 30 lies IG XII, 3 Nr. 329 S. 80.

*Zu S. 168 Z. 15 von oben.* Statt Ziebarth Nr. 9 (Ztschr. f. vergl. RW. 16, 252) lies 255.

*Zu S. 174 Anm.* Siehe hierzu noch Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, 1912, S. 467 ff. — Über babylonischen Totenkult s. noch F. Jeremias, Semitische Völker in Vorderasien, bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I[4], Lieferung 8 (1925), S. 586 f.

*Zu S. 190 ff.* Zu § 26 ist jetzt noch der soeben erschienene Aufsatz von Latte, Religiöse Strömungen in der Frühzeit des Hellenismus, W. Jaegers Zeitschrift „Die Antike" Bd. I, Heft 2 (1925) S. 146 ff. anzuführen.

*Zu S. 202 Anm. 1 und S. 275 Anm. 2.* Zu der dort angeführten Schrift von Bonfante s. jetzt noch Weiß, Ztschr. d. Sav.Stift., Rom. Abt., Bd. 45, 1925, S. 566 ff.

*Zu S. 205 Anm. 2.* Vgl. noch Lactantius, Divinae institutiones, lib. IV c. 28 (Migne, Patrol. lat. Sp. 537, 538): Superstitiosi autem vocantur ... ii, qui superstitem memoriam defunctorum colunt, aut qui parentibus suis superstitas, colebant imagines eorum domi tanquam deos penates.

*Zu S. 207 ff.* Siehe hierzu neuestens noch Julius Stenzel, Zur Entwicklung des Geistbegriffs in der griechischen Philosophie, Jaegers Ztschr. „Die Antike" Bd. I, 1925, Heft 3 S. 244 ff.

*Zu S. 216 Anm. 1.* Zu den dort aufgeführten *ἡρoϊσταί* vgl. noch CIA III 23 und zu dieser Inschrift: Wilhelm, Ein attisches Vereinsgesetz, in „Serta Harteliana" 1896 S. 232. — Über Reliquienkult s. ferner noch Edv. Lehmann, Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion, in Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Relig.Gesch. I[4] S. 67 ff.

*Zu S. 217 ff.* Zur Daimonvorstellung s. einiges auch bei Jobbé-Duval, „Les morts malfaisants „Larvae, Lemures" d'après le droit et les croyances populaires des Romains, 1925, S. 7 ff., 33 ff.

*Zu S. 218.* Ähnliche Vorstellungen, wie sie griechische Volksreligion über die Seelen Unbeerdigter und gewaltsam Verstorbener hegt, begegnen auch in Deutschland, z. B. in Schlesien. Vgl. jetzt Klapper, Schlesische Volkskunde, 1925, S. 212 ff.

*Zu S. 220 Anm. unter c.* Zum römischen „Genius" s. noch Deubner, Die Römer, bei Chantepie de la Saussaye, Handb. d. Rel.Gesch.[4], 5. Lieferung, 1925, S. 436.

*Zu S. 231 Anm. 1.* Über Repräsentation der Familie und der Sippe durch den Familienvater bezw. das Sippenhaupt im Totenkult bei Naturvölkern s. Ankermann, Religion der Naturvölker, bei Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Rel.Gesch. I[4] S. 141, 186.

*Zu S. 231 Anm. 2.* Über die *πάτρια* der Eupatriden (nicht Eumolpiden, s. Athenaeus (Kaibel) IX 410a. — Statt: Über die *πάτρια* der

Eupatriden s. Cicero ad Atticum I 7 lies: Über die πάτρια der Eumolpiden s. Cicero ad Atticum I 9.

*Zu S. 239 Anm. 5.* Statt: Cicero, Pro domo § 13: venire in sacra lies: Cicero, de domo sua oratio (Klotz-Schoell) C. 13 § 34.

*Zu S. 284 Anm.* Den Anteil des antiken heidnischen Priesters am Opfertier behandelt jetzt noch Laum, Heiliges Geld S. 50 ff. Laum verweist insbesondere auf eine Inschrift aus Epidauros (IG IV Nr. 914 Z. 8 ff.) vom Jahre 410 v. Chr., wo es von den zwei zur Verteilung gelangenden Rindern heißt: „Vom ersten Rind erhält den einen Schinken die Gottheit, den anderen die Hieromnemonen; vom zweiten Rind erhalten den einen Schinken die Sänger, den andern die Wachmannschaften."

*Zu S. 299 ff.* Beim periodischen Totenkult werden, um christlichen und heidnischen Brauch zu scheiden, die antik-heidnischen Termine verändert. Ähnlich werden die christlichen Fasttage — im Gegensatz zu dem Fasten der Juden am Montag und Donnerstag — auf den Mittwoch und Freitag verlegt. Die Fasttage selbst werden beibehalten. Vgl. bereits die *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* VIII, 1 (bald nach 100), abgedruckt bei Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Heft 1, 1884, S. 24 f., wo es heißt: „*Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν.*" Siehe hierzu den Kommentar von Harnack a.a.O. mit Belegen.

*Zu S. 315.* Über den Tauschcharakter der griechischen Opfer s. jetzt noch Laum, Heiliges Geld S. 32 ff. und die dort Zitierten.

# QUELLENREGISTER

**Urkunden:**

I. Mittelalterliche deutsche



II. Mittelalterliche griechische

# GRIECHISCHES REGISTER

(Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen)

# SACHREGISTER

(Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen)

## DRUCKFEHLERBERICHTIGUNGEN

(Siehe auch S. 331 ff.)

Zu S. 27 Anm. 3 (letzte Zeile der Seite). **Statt:** Kulturgeschichten lies: Kulturschichten.

Zu S. 106 Anm. (letzte Zeile). Hinter den Worten aus der Tempelchronik von Lindos B Z. 1: „*Τοίδε ἀνέθηκαν τᾶι Ἀθάναι*" muß es heißen: s. die **übernächste** Anm. (statt: s. die folgende Anm.).

Zu S. 106 Anm. 2 Z. 3. Hinter „Tempelchronik von Lindos" muß es heißen: s. die **vorletzte** Anm. (statt: s. die vorige Anm.).

Zu S. 219 A. I a: Bei den beiden stützenden Armen des Ka sollen die Handrücken nach außen stehen, die Daumen auf der Innenseite.

Zu Z. 231 A. 2. Es soll heißen: Über die *πάτρια* der Eupatriden (statt: Eumolpiden) s. Athenaeus (Kaibel) IX 410a. Ferner: über die *πάτρια* der Eumolpiden (statt: Eupatriden) s. Cicero ad Atticum I 9.

Zu S. 297 Anm. am Schluß. Es muß heißen: Siehe noch Constitutiones Apostolor. VIII 42 (unten S. 301 Anm. 2).

